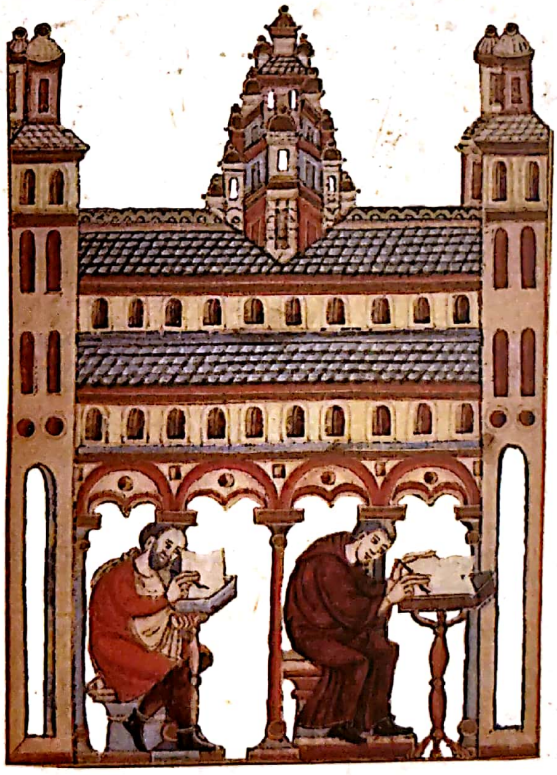
Volum coordonat de
Claudio Leonardi

LITERATURA LATINĂ MEDIEVALĂ

UN MANUAL

Ediție nouă cu o actualizare a bibliografiei coordonată de
Francesco Santi



POLIROM

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Letteratura latina medievale (secoli VI-XV). Un manuale, a cura di Claudio Leonardi e di Ferruccio Bertini, Enzo Cecchini, Lucia Cesarini Martinelli, Peter Dronke, Peter Christian Jacobsen, Michael Lapidge, Emore Paoli, Giovanni Polara. Nuova edizione con un aggiornamento bibliografico a cura di Francesco Santi e di Lucia Castaldi, Paolo Chiesa, Silvia Fiaschi, Vera Fravventura, Roberto Gamberini, Fabio Mantegazza, Rino Modonutti, Patrizia Stoppacci, Laura Vangone, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2025, „Galluzzo Paperbacks", 7

© 2025 SISMEL – Edizioni del Galluzzo

© 2025 by Editura POLIROM, pentru ediția în limba română

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Pe copertă: *Un laic și un călugăr lucrează la o carte în mănăstirea din Echternach (manuscris, sec. XI, Staats- und Universitätsbibliothek Bremen)*

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, Bd. Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700505
București, Bd. Gheorghe Șincai nr. 9A, bl. 3A, sc. A,
et. 6, ap. 18, sector 4, 040312, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

Literatura latină medievală (secolele VI-XV): un manual / Ferruccio Bertini, Enzo Cecchini, Lucia Cesarini Martinelli, ...; coord.: Claudio Leonardi; trad. de Emanuel Grosu. – Iași: Polirom, 2025

Conține bibliografie
Index

ISBN 978-630-344-246-4

I. Bertini, Ferruccio
II. Cecchini, Enzo
III. Cesarini Martinelli, Lucia
IV. Leonardi, Claudio (coord.)
V. Grosu, Emanuel (trad.)

82.09

Printed in ROMANIA

Volum coordonat de
Claudio Leonardi
și
Ferruccio Bertini, Enzo Cecchini, Lucia Cesarini Martinelli,
Peter Dronke, Peter Christian Jacobsen, Michael Lapidge,
Emore Paoli, Giovanni Polara

LITERATURA LATINĂ MEDIEVALĂ

(SECOLELE VI-XV)

UN MANUAL

Ediție nouă cu o actualizare a bibliografiei coordonată de
Francesco Santi
și
Lucia Castaldi, Paolo Chiesa, Silvia Fiaschi, Vera Fravventura,
Roberto Gamberini, Fabio Mantegazza, Rino Modonutti,
Patrizia Stoppacci, Laura Vangone

Cuvânt-înainte la ediția în limba română de Francesco Santi
Traducere și îngrijirea ediției în limba română de Emanuel Grosu

POLIROM
2025

Scanned with OKEN Scanner

Cuprins

Notă introductivă pentru un manual (Claudio Leonardi) 7

Limitele Evului Mediu (Claudio Leonardi) 9

Cuvânt-înainte la ediția în limba română (Francesco Santi) 13

Nota traducătorului (Emanuel Grosu) 17

Abrevieri 19

Secolul al VI-lea (*Claudio Leonardi*) 23

Secolul al VII-lea (*Giovanni Polara*) 39

Secolul al VIII-lea (*Michael Lapidge*) 61

Secolul al IX-lea (*Peter Christian Jacobsen*) 93

Secolul al X-lea (*Claudio Leonardi*) 165

Secolul al XI-lea (*Ferruccio Bertini*) 183

Secolul al XII-lea (*Peter Dronke*) 237

Secolul al XIII-lea (*Emore Paoli*) 303

Secolul al XIV-lea (*Enzo Cecchini*) 373

Secolul al XV-lea (*Lucia Cesarini Martinelli*) 419

Indice de personaje și de autori antici și medievali 453

Scanned with OKEN Scanner

Notă introductivă pentru un manual

Nu există o istorie modernă a literaturii latine din Evul Mediu[1] care să acopere cele zece secole atribuite în mod tradiţional acestei epoci (secolele VI-XV). Iar prezentul manual este o încercare, poate stângace, de a umple acest gol. Şi din acest motiv mi se pare util să explic cum s-a născut şi cum s-a putut încheia această iniţiativă.

Iniţiativa s-a născut ca răspuns la o solicitare venită, în 1986, din partea editurii Nuova Italia Scientifica (între timp şi-a schimbat numele în Carocci Editore). Răspunsul meu prevedea o lucrare în două volume: unul care să trateze despre „Istoria literară", celălalt despre „Instrumente, genuri, probleme". La o decizie s-a ajuns în primăvara-vara anului 1988, în timpul unei reuniuni la care au participat alături de mine – reuniţi la Certosa del Galluzzo în sediul Fundaţiei „Ezio Franceschini", deschisă cu câteva luni înainte – Ferruccio Bertini, Enzo Cecchini, Giuseppe Gremascoli, Lucia Martinelli, Enrico Menestò, Massimo Oldoni, Giovanni Orlandi, Giovanni Polara, Giuseppe Scalia, având-o ca secretară pe Antonella Degl'Innocenti. A rezultat o propunere mai articulată şi mai complexă. S-a gândit un manual despre latinitatea medievală în trei volume – „Istoria literară", „Instrumentele", „Temele şi genurile" – şi s-a hotărât ca primul volum să aibă prioritate absolută.

Nu a fost o hotărâre care să ne poarte noroc. Editura şi, cu ea, cel care scrie au stabilit rând pe rând termene peremptorii pentru predarea contribuţiilor (câte una pentru fiecare secol), dar fără succes: decembrie 1989, iulie 1990, decembrie 1993; la finalul lui 1994 doar patru colaboratori îşi predaseră contribuţiile. Între timp, pentru secolul al XII-lea, Enrico Menestò a fost înlocuit de Emore Paoli, iar pentru secolul al X-lea eu însumi l-am înlocuit pe Massimo Oldoni. Când totul părea gata, în 1998, dificultatea traducerilor din engleză şi mai ales din germană a descurajat inclusiv editura. S-a ajuns astfel la soluţia, ca să zicem astfel, familiară: Edizioni del Galluzzo.

Aspectele discutabile ale manualului stau în ansamblul limitelor sale. De altfel, unele sunt evidente şi deci pot fi mai uşor prezentate conştiinţei critice. Între acestea, mai întâi de toate împărţirea pe secole; într-adevăr, secolul nu este, în sine, un interval care să poată conota o literatură. Dar s-a crezut că munca se poate împărţi în acest fel şi din cauza faptului că nimeni nu se simţea în stare să abordeze întreaga perioadă. Aşadar, o măsură aproape exclusiv practică.

A doua limită evidentă se află în diversitatea contribuţiilor. Diversitate datorată extensiunii lor şi abordării istorico-literare. În privinţa extensiunii, este suficient să numărăm paginile

1. În Italia, prima ediţie a acestui *Manual*, publicată în 2002, a constituit un imbold pentru apariţia altor lucrări, precum Edoardo d'Angelo, *La letteratura latina medievale. Una storia per generi* (2009), sau Paolo Chiesa, *La letteratura latina del medioevo. Un profilo storico* (2017) – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

dedicate secolelor al VI-lea sau al VII-lea şi cele dedicate secolelor al IX-lea sau al XII-lea. În privinţa abordării istorico-literare, trebuie spus că fiecare colaborator a avut libertatea de a-şi urma propriul geniu critic şi propria opţiune istoriografică. Din acest motiv, se vor găsi în manual soluţii contrastante: unii au rezolvat propriile secole cu o serie de scurte prezentări argumentate, alţii au privilegiat mai degrabă o lectură istorico-culturală decât literară a textelor, iar alţii au încercat să găsească o cheie interpretativă care să poată acoperi un întreg secol. Rezultatul este, evident, un tablou dezechilibrat, un pic dezordonat.

Alte limite vor fi mai mult sau mai puţin evidente. Trebuie să se ţină cont că li s-a cerut colaboratorilor un scurt profil de istorie literară, într-un număr de fişe cuprins între 30 şi 50, cu puţine analize ale scriitorilor: patru sau cinci dintre cei mai reprezentativi, cu menţionarea unora dintre cei consideraţi minori. Este uşor de constatat că unii dintre noi s-au oprit înainte de 30 sau 50 de fişe, iar alţii le-au depăşit.

De altfel, dificultăţile care trebuiau depăşite erau numeroase şi complexe. Mai întâi de toate, în cazul multor autori şi al prea multor perioade nu există pentru latinitatea medievală acea acumulare erudită şi acea elaborare critică care să permită bune sinteze. În plus, este greu de identificat nivelul de pregătire al publicului. *Spaţiul literar al Evului Mediu* (*Lo spazio letterario del Medioevo*[2]), la care am colaborat amplu cu câţiva ani în urmă, îşi alesese ca public persoanele culte. Dincolo de un public mai general, acest manual înţelege să se adreseze studenţilor şi doctoranzilor de la „Literatură latină medievală şi umanistică" (potrivit actualei normative ministeriale[3]), un public universitar căruia este greu să îi delimităm astăzi patrimoniul cultural, îndeosebi cel referitor la Evul Mediu şi la Evul Mediu latin, şi care, deci, este aproape imposibil de satisfăcut. Practic, în manual se găsesc date care puteau fi, eventual, omise, cu privire la autori foarte cunoscuţi, precum Dante şi Petrarca (dar sunt foarte puţine), şi date, chiar destul de ample, cu privire la autori cu totul necunoscuţi atât studenţilor, cât şi marelui public, în vreme ce sunt foarte cunoscuţi multor medievişti, autori asupra cărora o analiză mai amplă ar fi fost oportună.

Acum, la sfârşitul colaborării noastre, citind aceste cinci sute de pagini, am totuşi impresia că manualul îşi poate găsi un public al său şi că îl poate servi onorabil, un public nu doar universitar şi nu doar specializat. Şi aceasta fiindcă în manualul nostru se poate găsi efectiv o informaţie globală cu privire la toate cele zece secole de literatură latină medievală şi umanistă; şi fiindcă – fără îndoială, cu carenţe, dar şi cu acute intuiţii, cu prezentări de autori bine argumentate şi adesea cu interpretări istoriografice de valoare – este transmisă şi propusă o idee cu privire la semnificaţia şi evoluţia acestei literaturi. Acesta era primul scop al cărţii ca intenţie care a mobilizat un grup de specialişti şi prieteni să alcătuiască manualul.

Claudio Leonardi
Florenţa, Crăciunul 2001

2. Lucrare monumentală, concepută în trei secţiuni (*Latino; Volgare; Le culture circostanti*) distribuite în 15 tomuri, publicată de Salerno Editrice începând cu 1993 – n.trad.
3. Claudio Leonardi se referă la normativele, în vigoare la data publicării *Manualului*, ce reglementau aspecte ale învăţământului universitar din Italia – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Limitele Evului Mediu

Trebuie să se înregistreze astăzi o contradicţie între importanţa pe care o are Evul Mediu în imaginarul ce se prezintă conştiinţei noastre şi disciplinele de studiu care au ca obiect Evul Mediu. Într-adevăr, trebuie să se admită că, în ultimii treizeci de ani, Evul Mediu a devenit din ce în ce mai mult o componentă a modului nostru de a ne raporta la trecut şi la viitor, a înţelegerii pe care o avem despre noi înşine. În acelaşi timp, spaţiul pe care îl are Evul Mediu în ciclurile de învăţământ, atât medii, cât şi universitare, este foarte limitat şi se dovedeşte şi mai restrâns în noile dispoziţii de reformare a învăţământului superior.

După evenimentele din 1968 şi 1977 este mai degrabă evident că moştenirea lumii moderne, acea lume născută din încrederea în natură şi rolul primar al raţiunii în înţelegerea şi călăuzirea omului în viaţa sa şi în istorie, acea moştenire născută cu Lorenzo Valla şi Niccolò Machiavelli, era la un pas de a se epuiza. Lumea care s-a închis odată cu al doilea mileniu după Christos, lumea care la sfârşit s-a exprimat în ideologii, în lupta dintre democraţie şi absolutismul nazist sau marxist, în conflictul comunism-capitalism, s-a încheiat cu 1989. Începutul celui de-al treilea mileniu a pus în lumină o tensiune diferită: trăim în epoca tehnologiei şi a comunicării globale, care tinde să facă global orice raport şi deci chiar să schimbe toate raporturile. În aceste condiţii, s-a manifestat cu o sporită violenţă ultimul dintre conflictele medievale care s-au prelungit în epoca modernă, poate cel mai grav, cel mai lent în a se estompa: de o parte creştinismul şi lumea occidental-orientală, de cealaltă Islamul. Acest conflict este un element ulterior ce readuce Evul Mediu în faţa imaginaţiei şi conştiinţei noastre.

Secularizarea creştinătăţii occidentale, susţinută de teologia Conciliului Vatican II, a sfârşit prin a-i înfrăţi în incertitudinea cu privire la viitor pe credincioşi, pe laici şi pe atei, reuniţi, ni se pare, de o dorinţă spirituală de autoînţelegere şi de identitate care nu îşi găseşte un punct de aplicare. De aceea, Evul Mediu devine o epocă de referinţă, nu fiindcă ar fi posibilă o întoarcere în Evul Mediu, ci fiindcă acesta este timpul istoric în care s-a construit o identitate pe care lumea modernă a contestat-o şi a distrus-o, dar care acum apare în toată splendoarea sa, o epocă în care era posibil un dialog şi, prin urmare, chiar un contrast între credinţă şi raţiune, între Biserică şi Imperiu, între cultura referitoare la Dumnezeu şi cultura referitoare la om; un spaţiu vital în care, la nivel istoric, mistica putea convieţui cu filosofia. O lume pierdută astăzi şi recuperabilă doar prin apropriere intelectuală.

Dar dacă timp de aproape cinci secole lumea modernă a relegat Evul Mediu la marginea intereselor sale, considerându-l pur şi simplu o epocă de barbarii, astăzi sensibilitatea noastră caută texte şi mărturii care să ne spună ceva despre acel timp în care incertitudinea prezentului era însoţită de certitudinea viitorului, în care era posibil, având certitudinea viitorului, să călătoreşti cu imaginaţia în toate direcţiile, în care sacrul avea recunoscuta

Scanned with OKEN Scanner

funcţie de a veni în ajutorul nefericirii umane şi de a elibera perfecţiunea sfinţeniei. Etienne Gilson, în prima jumătate a secolului XX, a construit o gândire care a făcut posibilă înţelegerea pozitivă a Evului Mediu, poate pentru prima dată în epoca modernă, după încercările Romantismului. Şi Umberto Eco, în a doua jumătate a secolului, a avut intuiţia că doar un cadru medieval putea fi potrivit pentru o poveste contemporană care să exprime tensiunile, temerile şi dorinţele de astăzi; astfel, Evul Mediu a avut un ecou universal.

*

Dar care Ev Mediu? Nu e acum momentul să îl definim, chiar dacă putem refuza pur şi simplu originea numelui. Nu este o epocă de mijloc între două civilizaţii cunoscute, cea clasică şi cea modernă, şi din acest motiv o epocă barbară. Este o epocă asemenea celorlalte, care şi-a construit identitatea puţin câte puţin. Care identitate? Vom spune doar câteva lucruri, încercând să oferim limitele geo-istorice ale acestui timp.

Limitele tradiţionale sunt sfârşitul epocii antice – deci un element negativ, când Odoacru, după ce l-a înlăturat în 476 pe împăratul Occidentului Romulus Augustulus, a trimis în Orient însemnele imperiale – şi descoperirea Americii, care deschidea Occidentului o „lume nouă" de unde lipsea Islamul, cum s-a gândit atunci, adică un eveniment de deschidere şi de eliberare, dar şi de refuz. În faţa acestei periodizări criticile pot fi, şi au fost, multe şi, cu siguranţă, periodizarea e astfel încât nu poate caracteriza cu adevărat o epocă.

Tendinţa actuală este de a accepta o perioadă-cuzinet, Antichitatea Târzie, între Antichitate şi Evul Mediu, o inovaţie care mie mi se pare inutilă, şi în general din partea cercetătorilor epocii antice şi a adepţilor lor există tendinţa de a prelungi această perioadă; aceasta se întâmplă mai ales dacă se ia în considerare moştenirea creştină. E uşor să găseşti continuităţi. Astfel, s-a vrut prelungirea perioadei patristice (care poate eventual coincide cu Antichitatea Târzie) până la Beda (secolul al VIII-lea) sau chiar până la Bernard de Clairvaux (secolul al XII-lea). Prelungiri care par lipsite de simţ critic.

Data 476 s-ar putea muta mai înainte sau un pic după, pentru a căuta o semnificaţie. O importantă schimbare se petrece în secolul al IV-lea; din punct de vedere politic, Constantin şi apoi Teodosiu inaugurează un Imperiu Roman care adoptă însemnele creştine, în timp ce emerge marea gândire a teologilor, în Orient Părinţii cappadocieni, în Occident Ambrosius şi Augustin. Este secolul care vede debutul monahismului ca formă de viaţă perfectă printre creştini; în confruntarea dintre Teodosiu şi Ambrosius se întrevede ceea ce va fi conflictul dintre Imperiu şi Papalitate din secolele succesive; cultura de referinţă este cea platonică, în raport cu care Augustin îşi construieşte sintezele sale, aşa cum secole mai târziu Toma de Aquino le va construi pe aristotelism.

În alţi termeni, se formează o cultură în care tradiţia gândirii greceşti comunică cu reflecţia creştină întemeiată pe Biblie. Din acest motiv, începând cu secolul al IV-lea, teologia a putut fi gândită ca un ansamblu raţional nedisociat de tema mistică şi de experienţierea lui Dumnezeu. Marea temă creştină, al cărei comentator, la finalul secolului al IV-lea, va fi Augustin, este îndumnezeirea omului, pe care Dionisie Pseudo-Areopagitul o va exprima în Orient în termenii de tenebră divină şi de eros divin şi pe care, în Occident, Augustin o va ilustra cu termenul de dorinţă de Dumnezeu, ca atribut al omului, şi de contemplare divină. Această temă nu se va atenua până la Marea Scolastică, până la Toma de Aquino şi Bonaventura da Bagnoregio.

Scanned with OKEN Scanner

La această temă se vor raporta direct sau indirect nu doar cultura medievală, ci însăşi viaţa socială din Evul Mediu: din acest motiv, perioada dintre secolele al IV-lea şi al XIII-lea pare acum să constituie o unitate istorică remarcabilă. Secolul al IV-lea fusese selectat de mulţi teologi ai Conciliului Vatican II ca început al unei epoci ce s-ar fi dorit a fi încheiată chiar la Conciliu, epocă în care Biserica se afla într-un raport considerat eronat cu puterea civilă. Însă aspectul care pare mult mai capabil să caracterizeze o epocă este modul de a-l concepe pe Dumnezeu şi de a-l concepe pe om şi raportul dintre Dumnezeu şi om, care are incidenţe istorice foarte relevante.

Nu văd cum s-ar putea merge dincolo de începutul secolului al XIV-lea cu perspectiva inaugurată în secolul al IV-lea. Din aceste consideraţii este exclusă noutatea reprezentată de prezenţa germanicilor în Occident, care în secolul al IV-lea nu era încă în stare să provoace o schimbare politică generală. E ceea ce se întâmplă, mi se pare, mai degrabă în secolul al VI-lea decât la finalul celui de-al V-lea, când în faţa prevalenţei germanice cultura romano-creştină trebuie să bată în retragere: uciderea lui Boetius, refugierea lui Cassiodor în Calabria par să transforme în realitate cuvintele profetice pe care Salvian de Marsilia le pronunţase cu un secol înainte. Dar stăpânirea germanică, ce presupune şi o cultură orală, diferită, cu siguranţă, de cea scrisă romano-creştină, nu pare să rupă acea temă centrală a primogeniturii augustiniene în care Occidentul pare să se identifice; pare mai degrabă să indice o etapă a acesteia. Aşa cum fundamentală va fi acea temă reprezentată de secolul al XI-lea şi de conflictul dintre Imperiu şi Papalitate, cu decisiva cucerire a distincţiei dintre politică şi religie, marea cucerire a Occidentului în faţa Orientului creştin şi a Islamului.

Secolul al XIV-lea este, mi se pare, secolul rupturii. Dante şi Boccaccio se află încă în interiorul perspectivei medievale, Petrarca poate nu, sau nu cu totul, Biserica pare divizată, Imperiul în mare dificultate. Importanţa şi semnificaţia naturii, pe care redescoperirea lui Aristotel o readusese în centrul gândirii, nu mai apăreau într-un raport comprehensibil cu supra-natura, iar raţiunea, deja în gândirea lui Ioan Duns Scotus sau William de Ockham, nu mai era în stare să se întâlnească cu credinţa.

*

Trăim într-o vreme în care totul poate fi pus în discuţie, fiindcă patrimoniul cultural al trecutului nu mai pare cu totul adecvat pentru înţelegerea prezentului. Aceste pagini trebuie citite nu ca propunere a unei noi periodizări, ci ca expresie a unei libertăţi de investigare şi ca o încercare de autoînţelegere în faţa unui fapt care ni se pare singular: redescoperirea Evului Mediu în imaginarul comun. Această libertate se dovedea necesară, după părerea noastră, în momentul în care am propus o istorie a literaturii medievale în latină pentru studenţi şi, în sens mai larg, pentru cititorii cultivaţi.

Claudio Leonardi

Scanned with OKEN Scanner

Cuvânt-înainte la ediția în limba română

Conştientizarea semnificaţiei şi valorii literaturii latine din Evul Mediu este unul dintre evenimentele care au marcat conştiinţa europeană din ultimul secol. Această literatură rămăsese multă vreme uitată, strivită într-un prim moment de ideea – evident eronată – că limba latină îşi încheiase viaţa culturală şi spirituală în Antichitatea Târzie, iar mai apoi de ideea, mai recentă şi romantică – şi ea, fără îndoială, reductivă –, potrivit căreia vitalitatea popoarelor europene ar fi reapărut numai odată cu naşterea limbilor romanice. Admiţând că ar fi fost demne de luat în considerare, textele latine realizate din vremea lui Grigore cel Mare şi până în cea a lui Girolamo Savonarola ar fi fost eventual relevante doar ca mărturii ale unui important proiect ideologic, legate de istoria puterii unor subiecţi istorici de care epoca modernă şi statele sale naţionale au eliberat mai apoi pământul.

Câteva date din istoria universităţilor noastre ar putea fi de referinţă pentru a documenta îndelungata marginalizare a Evului Mediu latin şi redescoperirea sa ulterioară. După opera lui Paul von Winterfeld (†1905), Ludwig Traube (†1907) şi Wilhelm Meyer (†1917) în universităţile din Berlin, München, respectiv Göttingen, predarea latinei medievale în Germania în anii '30 ai secolului trecut îi era încă încredinţată doar lui Paul Lehmann (†1964), care îi urmase lui Traube în 1912. Printre altele, lui Lehmann i s-a datorat încheierea unei lucrări erudite, de referinţă şi astăzi, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, datorată în principal lui Max Manitius: acesta nu a avut niciodată o poziţie în universitate, ci a predat mulţi ani într-un liceu de fete. Tot în acei ani, în Italia, prima şi pentru multă vreme singura catedră dedicată studiilor referitoare la Evul Mediu latin a fost instituită în 1938 la Università Cattolica di Milano, fiindu-i încredinţată lui Ezio Franceschini (†1983), care, la rândul său, se formase la Padova cu clasicistul Concetto Marchesi. În niciun alt stat european nu se instituiseră catedre universitare de literatură sau de filologie latină medievală, în pofida eforturilor lui Edmond Faral în Franţa, ale lui Frederic James Edward Raby în Anglia (angajat ca funcţionar public), şi nici măcar în Belgia, în ciuda activităţii la Leuven a unor personalităţi precum iezuitul Joseph de Ghellink[1]. Sunt date sumare şi relative doar la câteva situaţii critice, dar rămânem uimiţi de cât de limitat era spaţiul ce se oferea încă studiului latinităţii medievale şi de prezenţa cazurilor pe care Claudio Leonardi le-a definit ca „diletantism excelent" (fără să vrea câtuşi de puţin să denigreze efortul întemeietorilor disciplinei, dar recunoscând date factuale).

1. Pentru precizări ulterioare, vezi *A cinquant'anni dalla prima cattedra di Storia della letteratura latina medievale. Padova, 25 novembre 1988*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Fondazione Ezio Franceschini, 1990 (Opuscoli 2), în special studiile lui P.G. Schmidt, C. Leonardi şi G. Orlandi.

Scanned with OKEN Scanner

După cel de-Al Doilea Război Mondial, odată cu noile și mai dramaticele interogații pe care cele două conflicte mondiale i le-au adresat Europei, lucrurile s-au schimbat profund[2]. Căutarea unor noi dimensiuni ale conștiinței și a unor noi puncte de referință pentru cunoașterea istorică ne-a ajutat să înțelegem că nu doar în Antichitate și în Epoca Modernă se află sensul întregii noastre conștiințe și experiențe istorice: sub multe aspecte, acestea au un punct de referință în mileniul medieval. Pe această cale, și cultura Evului Mediu Latin a suscitat un nou interes: ea a fost redescoperită nu ca o chinuitoare, disperată și plăpândă încercare de a salva ceea ce era antic și nici măcar ca avertisment că după sfârșitul său urma să se petreacă ceva cu adevărat relevant. Realitatea vitală a latinei, și în Evul Mediu, în pluralitatea obiectivărilor care s-au verificat, e bine cunoscută oricui are competență lingvistică și sensibilitate intelectuală (cel puțin după monumentalul manual pe care i l-a dedicat Peter Stotz, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters,* publicat între anii 1996 și 2004)[3]. Această schimbare a depășit cercul specialiștilor și orice persoană cultă știe că *Dialogi* a lui Grigore cel Mare este și mărturia literară a unei suferințe existențiale, în conștientizarea istorică a unei noi epoci care se naștea; știe că *Historia Langobardorum* a lui Paulus Diaconus dezvăluie semnificația creatoare a prezenței unor noi populații care nu au adus doar distrugere; că texte precum *Carmina Burana*, *Epistolele* lui Abelard și Heloise și atâtea alte scrieri de secol XII constituie o experiență poetică decisivă, exemple în sine realizate în istoria literaturii europene, și că e vorba de opere compuse într-o latină sofisticată, elegantă și solicitantă pentru cititor.

Cortina s-a deschis asupra Evului Mediu latin. Vorbim de aproape douăzeci de mii de autori și de zeci de mii de anonimi (lucru de care trebuie să ținem cont, deoarece conceptul de „autor" nu este, cu siguranță, unicul sub care poate avea loc o experiență literară, așa cum știu, de exemplu, cei care au ascultat acel magnific text mediolatin care circulă sub titlul *Stabat mater*). Foarte multe texte la care ne referim evocând această monumentală auctorialitate sunt necunoscute sau rău evaluate în ediții insuficiente, și

2. Vezi în *Mittelateinisches Jahrbuch,* vol. 36, nr. 2, 2001, contribuțiile lui Peter Stotz, „Die Erforschung des lateinischen Mittelalters: Ein Symposium in Zürich" (pp. 295-296), Paul Gerhard Schmidt, „Die Philologen an der Krippe. Zur Situation des Fachs Mittellatein im deutschen Sprachgebiet" (pp. 297-304), Claudio Leonardi, „La tradizione mediolatina in Italia" (pp. 305-308), François Dolbeau, „Les Etudes médiolatines en France: Ombres et lumières" (pp. 309-324), Jean-Yves Tilliette, „Pour une approche littéraire des textes latins du Moyen Âge" (pp. 325-335); acum și F. Santi, A. Paravicini Bagliani (coord.), *La situazione degli studi sul medioevo latino. In memoria di Peter Stotz, a vent'anni da un incontro a Zurigo,* Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2022 (MediEVI 34), cu biografia specialistului și cu contribuțiile lui Michael Lapidge, „The Study of Medieval Latin in the English-Speaking World"; Enrico Menestò, „La situazione degli studi del Medioevo latino in Italia nell'ultimo decennio"; Paul Farmhouse Alberto, „Gli studi mediolatini nell'area iberica: bilancio e prospettive"; Jean-Yves Tilliette, „Les études médiolatines en France, vingt ans après: une «Renaissance du XXIe siècle»?"; Gerlinde Huber-Rebenich, „Mittellatein und lateinisches Mittelalter in der Schweiz. In Erinnerung an Peter Stotz"; Martin Hartmann, „Von Ludwig Traube bis Peter Stotz. Die Bedeutung der mittellateinischen Philologen für die *Monumenta Germaniae Historica*".

3. Peter Stotz, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters,* I. *Einleitung, lexikologische Praxis, Wörter und Sachen, Lehnwortgut,* II. *Bedeutungswandel und Wortbildung,* III. *Lautlehre,* IV. *Formenlehre, Syntax und Stilistik,* V. *Bibliographie, Quellenübersicht und Register,* München, C.H. Beck, 1996, 1998, 2000, 2002, 2004 (Handbuch der Altertumswissenschaft. II. null 5, 1-5).

Scanned with OKEN Scanner

totuși răspândite în zeci de manuscrise, eventual în redacțiuni diferite; sunt texte lipsite cu totul de comentarii sau lipsite de comentarii adecvate și încadrate încă în provizorii ipoteze de sinteză. În această situație, inițiativa lui Emanuel Grosu de a face ca *Manualul* îngrijit de Claudio Leonardi să aibă o ediție în limba română este un important prilej și o speranță pentru noi parcursuri. Studiile reunite au abordări diverse, iar cititorii și-ar putea manifesta preferința pentru unul sau altul dintre ele; în toate cazurile însă va fi vorba de un bun început și de o îndrumare (*manuductio*) de încredere pentru a pătrunde într-o lume literară în privința căreia dialogul este deja perceput ca necesar. Volumul este îmbogățit acum de o bibliografie actualizată pentru fiecare capitol în parte: astfel, el este mai mult decât un instrument de lucru, noile studii semnalate în bibliografie dovedind ceea ce am spus deja, anume că descoperirea literaturii medievale latine este vie și în act, răspunzând unei exigențe intelectuale profunde.

Până nu cu mult timp în urmă, Evul Mediu însemna o mie de ani de tenebre, plasate între secolele al VI-lea și al XV-lea. Viziunea conform căreia istoria globală include o perioadă întunecată de o mie de ani ni se pare evident puerilă, însă redescoperirea semnificației textelor latine din Evul Mediu încă presupune un important efort de studiere și cercetare. În acest proiect, salutăm cu recunoștință inițiativa traducătorului acestui *Manual*.

Florența, octombrie 2024

Francesco Santi,
președinte al Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino (SISMEL)

Scanned with OKEN Scanner

Nota traducătorului

Importanţa pe care în ultimele decenii a dobândit-o şi în cultura română studiul Evului Mediu european impune necesitatea utilizării unor instrumente de lucru valide. Printre acestea, un rol privilegiat îl au manualele: furnizând date biografice esenţiale, dar şi informaţii de bază cu privire atât la opere, cât şi la contextul socio-cultural în care acestea au apărut, ele sunt un indispensabil punct de plecare pentru orice tip de analiză.

Într-un paragraf sintetic din al său „Cuvânt-înainte" pentru acest volum, profesorul Francesco Santi enunţă principalele motive pentru care abia în a doua jumătate a secolului trecut marile culturi europene au considerat necesară şi au procedat la reevaluarea sistematică a Evului Mediu occidental. În cultura noastră, această tendinţă s-a manifestat cu precădere de la începutul ultimului deceniu al secolului trecut: redobândirea libertăţii de gândire şi exprimare a făcut posibilă şi punerea în discuţie a unor clişee aplicate fără discernământ, uneori chiar tendenţios, întregii perioade medievale. De atunci, cursuri, manuale (pentru diverse domenii de studiu), sinteze, monografii, traduceri contribuie, pe de o parte, la creionarea unei imagini de ansamblu realiste asupra epocii, iar pe de alta, la evidenţierea caracterului impropriu al opiniei potrivit căreia Evul Mediu este esenţialmente o severă cezură între două momente strălucite ale umanităţii. Astfel, alături de textele unor autori medievali, cultura română s-a îmbogăţit şi cu operele şi (sin)tezele unor iluştri medievişti: E. Gilson, J. Le Goff, U. Eco, G. Minois etc.

Manualul de istorie a literaturii latine medievale este primul de acest gen din cultura română. Coordonat de Claudio Leonardi şi realizat sub egida Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino (SISMEL), a fost publicat în 2002. Dincolo de faptul că a avut numeroase reeditări, are şi meritul de a fi impulsionat apariţia, în Italia, a altor manuale de acest gen. Faţă de textul-sursă (prima ediţie, 2002) utilizat pentru traducere, ediţia în limba română prezintă următoarele diferenţe:

- mai întâi „Cuvântul-înainte" cu care profesorul Francesco Santi, preşedinte al SISMEL, a ţinut să însoţească ediţia de limbă română;
- apoi, cu acordul SISMEL, din indicii realizaţi de Rossana Giglielmetti pentru ediţia italiană l-am păstrat doar pe cel referitor la personaje şi autori antici şi medievali, care ni s-a părut absolut indispensabil în raport cu indicele de toponime şi cel de autori moderni, la care am renunţat;
- cea mai semnificativă diferenţă priveşte bibliografia. Ediţia italiană din primăvara anului 2025 a *Manualului* include o bibliografie actualizată sub îndrumarea profesorului Francesco Santi. La iniţiativa şi cu sprijinul profesorului Rino Modonutti, am preluat şi pentru ediţia în limba română întreaga bibliografie actualizată (inclusiv lista de abrevieri), aşa încât la finalul fiecărui studiu se pot găsi trimiteri bibliografice de dată recentă, la care – trebuie spus – cititorul român ar putea să adauge studiile, sintezele şi

Scanned with OKEN Scanner

traducerile (comentate) de text apărute la noi, mai ales pe acelea publicate în colecții specializate (precum, de exemplu, „Biblioteca medievală" coordonată de Alexander Baumgarten la Editura Polirom). Țin să îi mulțumesc profesorului Rino Modonutti nu doar pentru acest efort, ci și pentru solicitudinea cu care a susținut proiectul de traducere și pentru generozitatea cu care, în relația cu SISMEL, a mediat obținerea acordului de traducere și a drepturilor de publicare.

În plus, pentru a veni în întâmpinarea unui public mai puțin specializat, am tradus din latină în română toate exemplele cu care autorii studiilor și-au motivat afirmațiile: a rezultat astfel un consistent corp de „note ale traducătorului" în care fidelitatea față de original a fost principiul călăuzitor. Conștienți de la început că în cazul fragmentelor poetice nu se poate oferi o traducere care să respecte întru totul metrul și muzicalitatea originalului, am propus totuși, la rândul nostru, o versiune lirică pentru majoritatea covârșitoare a exemplelor invocate, cu intenția de a oferi astfel o idee, oricât de vagă, despre resursele creatoare ale autorilor.

Suntem convinși că, alături de sintezele foarte cunoscute relative la istoria literaturii antice (grecești sau latine), la cea a literaturii creștine vechi (grecești sau latine) sau la cea a filosofiei medievale, și acest manual va contribui la impulsionarea studiilor și la o mai bună cunoaștere a modului în care s-a constituit și a evoluat patrimoniul cultural european.

Traducerea studiilor referitoare la secolele al VII-lea, al X-lea și al XI-lea a fost elaborată în timpul stagiului la Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica din Veneția, obținut cu sprijinul Ministerului Educației prin programul național de burse „Nicolae Iorga", pentru proiectul „Istoria literaturii latine medievale – perspectivă cronologică și chei interpretative" (septembrie-noiembrie 2023).

Emanuel Grosu

Scanned with OKEN Scanner

Abrevieri

BHL	*Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, ediderunt Socii Bollandiani, 2 vol., Bruxelles, Societé des Bollandistes, 1898-1901.
CALMA	*Compendium Auctorum Latinorum Medi Aevi*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2000-.
CC	*Corpus Christianorum*, Turnhout, Brepols.
CCCM	*Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*, Turnhout, Brepols.
CCSL	*Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout, Brepols.
CHAP	P. Van Nuffelen, L. Van Hoof, *Clavis Historicorum Antiquitatis Posterioris. An Inventory of Late Antique Historiography (A.D. 300-800)*, Turnhout, Brepols, 2020 (CC. Claves – Subsidia 5).
CLH	D. Ó Corráin, *Clavis litterarum Hibernensium. Medieval Irish Books & Texts (c. 400 – c. 1600)*, Turnhout, Brepols, 2017.
CPL	*Clavis Patrum Latinorum*, curaverunt E. Dekkers, E. Gaar, ed. a III-a, Turnhout, Brepols, 1995.
CSLMIt	B. Valtorta, *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Italiae (700-1000)*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2006 (Edizione nazionale dei testi mediolatini 17. Serie I 10).
DBI	*Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020.
EMC	*Encyclopedia of Medieval Chronicle*, edidit G. Dunphy, Leiden-Boston, Brill, 2010, 2 vol. (o versiune actualizată este disponibilă online).
HVM	C. Codoñer Merino (coord.), M.A. Andrés Sanz, C. Codoñer, S. Iranzo Abellán, J.C. Martín, D. Paniagua Aguilar, *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* (serie structurată în cinci secţiuni principale: *Script.* = *Scriptores*; *Leges*; *Dipl.* = *Diplomata*; *Epist.* = *Epistolae*; *Antiqu.* = *Antiquitates*).
PL	*Patrologia Latina* (în absenţa altor precizări, se înţeleg volumele din *Series Latina*).
Repertorium	*Repertorium fontium historiae medii aevi primum ab Augusto Potthast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum*, 11 vol., Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1962-2007.
SC	*Sources Chrétiennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1941-.
SLE	*Sources latines de l'Espagne tardo-antique et médiévale (V^{e}-XIVe siècles). Répertoire bibliographique*, J.C. Martín, C. Cardelle de Hartmann, J. Elfassi (coord.), Paris, CNRS, 2010.

Scanned with OKEN Scanner

SpazLettML	C. Leonardi, G. Cavallo, E. Menestò (eds.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, I, *Il Medioevo latino*, Roma, Salerno Editrice, 1992-1998.
Te.Tra.	L. Castaldi, P. Chiesa, V. Mattaloni (eds.), *La tradizione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval Latin Texts and Their Transmission. Te.Tra.*, 9 vol., Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004-.
VL	W. Stammler, K. Langosch (eds.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 5 vol., ed. I, Berlin-Leipzig, De Gruyter, 1933-1955 (*VL*, K. Ruh *et al.* [eds.], 14 vol., ed. a II-a, Berlin-New York, De Gruyter, 1977-2008).

Scanned with OKEN Scanner

LITERATURA LATINĂ MEDIEVALĂ
(SECOLELE VI-XV)

Scanned with OKEN Scanner

Secolul al VI-lea

Claudio Leonardi

Abia trecut de treizeci de ani, africanul Fulgentius ajungea la Roma în anul 500. Se călugărise într-o perioadă de mari persecuţii împotriva catolicilor din partea regelui vandal Huneric, care impusese supuşilor săi în 484 convertirea la arianism. Fulgentius a fost impresionat de starea de decădere a Romei, care, evident, nu mai putea constitui un punct de referinţă cultural-politică. În 493, rege al vandalilor devenise Trasamund (493-523), care a îmblânzit persecuţia şi i-a îngăduit lui Fulgentius (467-532), ales episcop de Ruspe în 502, să plece în exil la Cagliari şi chiar să se întoarcă în Africa pentru câţiva ani (515-517), pentru a discuta cu el despre teologie, în special despre teologia trinitară care constituia nucleul esenţial al doctrinei ariane. Fulgentius avea o bună formaţie intelectuală, cunoştea perfect şi greaca, iar în cadrul moştenirii augustiniene reanalizase, în tratate, predici şi scrisori, o mulţime de aspecte ale tradiţiei catolice: doctrina sa, ca şi aceea a lui Augustin, se structurează în interiorul unei tradiţii literare care tinde să slujească direct formării creştinului – la Augustin, cu o profundă conştientizare a culturii din vremea sa, la Fulgentius, cu referire la varietatea culturală, ortodoxă şi/sau eretică, a creştinilor.

Această grijă pastorală, chiar mai puţin legată de o dezbatere culturală, dar adresată mai explicit credincioşilor, e vie la Caesarius de Arles (470-542), călugăr şi el în celebra abaţie din Insulele Lérins, în faţa Marsiliei, şi apoi episcop al unui important sediu mitropolitan. El exercită o mare influenţă atât asupra contemporanilor, cât şi în timpul Evului Mediu (operele sale sunt adesea atribuite lui Augustin), în special prin intermediul predicilor, în care limba latină se subordonează necesităţii de a se face pe cât posibil înţeleasă chiar şi de cei care ştiu foarte puţină latină. Lui i se datorează şi o *Regula* pentru călugări, dar şi o alta, dedicată surorii sale, pentru o mănăstire de maici, care este şi prima regulă monastică feminină.

Monahismul devenise deja o componentă a vieţii chiar şi în Occident, atât în sens spiritual, cât şi în sens intelectual; se naşte sau se consolidează o literatură care propune, explicit sau implicit, nu doar teme doctrinale, ci şi teme mistice. Mistica este problema centrală a credinţei creştine, pe care Irineu de Lyon, în secolul al II-lea, pentru definirea creştinismului însuşi, o exprimase bine în aceşti termeni esenţiali: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu", termeni amintiţi şi de Augustin şi reluaţi de Fulgentius în cuvinte foarte apropiate de cele ale lui Irineu: „Dumnezeu s-a născut din om pentru ca oamenii să se nască din Dumnezeu" (*Epist.* 17, 14).

Scanned with OKEN Scanner

Literatura monastică asociază acestor teme pe aceea a ascezei, mult mai tipică ei: cel desăvârşit trebuie să părăsească lumea, să renunţe la o societate normală, să se separe de ea şi, astfel, netulburat de lume, să îl contemple pe Dumnezeu. Este tradiţia lui Ioan Cassian (360-435), care în Occident se împletise cu aceea a lui Salvian din Marsilia (390-484), care îşi imagina experienţa creştină nu doar în afara, ci şi în interiorul istoriei şi care, în faţa corupţiei multor creştini, profeţise că invadatorii germanici urmau să fie salvatorii tradiţiei creştine.

Dar secolul al VI-lea, în special în prima jumătate, nu este doar un timp al literaturii monastice, ci şi un timp al unei literaturi erudite şi filosofice în care cei mai mari reprezentanţi sunt Boetius şi Cassiodor. Ciocnirea din Africa între dinastia germanico-ariană şi catolici nu luase forme atât de aspre în Italia, unde arianul Theodoric – devenit rege în 493, în locul lui Odoacru – urmase o politică înţeleaptă atât faţă de Bizanţ, cât şi faţă de puternicele familii senatoriale romane, chemându-l în special pe Boetius să colaboreze cu el. Cel mai important plan politic al său era acela al unei federaţii a popoarelor germanice din Occident, între franci, vandali, ostrogoţi şi vizigoţi. Acest plan, care nu i-a reuşit decât într-o foarte mică măsură, viza totuşi limpede o politică ce făcea din independenţa faţă de Constantinopol una dintre componentele sale fundamentale.

Această politică a dus la conflictul dintre rege şi unul dintre principalii săi colaboratori, Severinus Boetius (cca 477-525). Boetius făcea parte din *gens Anicia*, aparţinea unei familii romane de mari proprietari de pământ care dominau Senatul. Este adevărat că străvechiul *cursus honorum* nu mai avea acum decât o palidă valoare, însă Boetius, care şi mai înainte îi oferise regelui unele servicii, fusese numit consul în 510 şi *magister officiorum* în 522, motiv pentru care se afla într-o poziţie înaltă. Când Theodoric a înţeles, sau a crezut că a înţeles, că Boetius, împreună cu episcopul Romei, Ioan I, încercau o înţelegere cu Constantinopolul, l-a încarcerat pe Boetius la Pavia, iar la puţină vreme după aceea l-a condamnat la moarte (525).

Boetius avea o foarte bună formaţie culturală, atât în latină, cât şi în greacă. Era creştin, dat fiind că acum este sigur că el este autorul unor opere strict teologice (aşa cum o dovedeşte descoperirea unui text al contemporanului său Cassiodor, care pomeneşte acele opere); mai mult, Evul Mediu l-a considerat un sfânt, fiindcă a murit ca un martir, şi chiar Dante îl aminteşte astfel în *Par.*, X, 124-129, în vreme ce astăzi cultul său este recunoscut doar la nivel local (Pavia).

Conştiinţa sa culturală şi un proiect precis se arată a fi mature către 510. Începuse cu un comentariu la *Isagoge* a lui Porfir, text tradus în latină de Marius Victorinus, care era foarte utilizat în şcoală, şi se dedicase apoi în special artelor ştiinţifice din *quadrivium*, pe care el le numise astfel, scriind *De institutione arithmetica* şi *De institutione musica*, inspirate şi parţial transcrise de la Nicomah din Gerasa; pare sigur că a scris şi *De institutione geometrica* (după Euclid) şi *De institutione astronomica* (după Ptolemeu), care nu au ajuns până la noi. Cu alte cuvinte, Boetius dovedise un viu interes de a readuce în atenţia generaţiei sale o întreagă parte a cunoştinţelor dobândite până atunci.

Scanned with OKEN Scanner

Către 510 își dezvăluie intenția de a traduce în latină toate operele lui Aristotel și Platon, începând cu operele de logică ale celui dintâi. Își dăduse seama că lumea romană, și din cauza prezenței germanicilor, nu mai e în stare să înțeleagă greaca, ceea ce i s-a părut a fi o gravă lezare a însești tradiției romane. De aceea a vrut să traducă toate acele opere grecești pe care le-a considerat fundamentale. Foarte puțin a reușit Boetius să realizeze din acest mare proiect. Către 508 tradusese și comentase la rândul său *Isagoge* porfiriană. Iar după 510 traduce *Categoriae* aristotelice și le comentează (*In praedicamenta Aristotelis*), cărora le vor urma traducerea și comentariul la *De interpretatione* (*Peri hermeneias*). Mai târziu, către 514, traduce *Analytica priora*, iar către 517 *Analytica posteriora*, și poate le și comentează. Tot în acești ani reia comentariul la *De interpretatione* și compune unele tratate proprii de logică: *De syllogismis categoricis*, *De hypotheticis syllogismis*, *De divisione*, *De differentiis topicis*. Către finele anului 520 traduce în sfârșit *Topica* lui Aristotel, care nu ne-a parvenit (și comentează inclusiv *Topica* lui Cicero), și *De sophisticis elenchis*, tot a lui Aristotel. Acest ansamblu de scrieri de logică a furnizat școlii din Evul Mediu timpuriu o componentă rațională; reluate mai târziu, începând cu secolul al XI-lea, au constituit baza unui nou mod de a concepe cercetarea filosofico-teologică.

La aceasta au contribuit și tratatele teologice ale aceluiași Boetius, scrise toate, cu o bună probabilitate, în deceniul 510-520: *Liber contra Eutychen et Nestorium* cu privire la problema cristologică (Boetius e favorabil formulei potrivit căreia Întruparea Cuvântului este *ex et in duabus naturis*[1]), poate cea mai semnificativă operă teologică a sa; *De Trinitate*, însoțită de două alte mici tratate-scrisori dedicate unui anume Iohannes Diaconus – unul foarte scurt, tot despre Treime, celălalt, cunoscut și ca *De hebdomadibus*, prezintă într-o structură logică imbatabilă tema creației. În sfârșit, în *De fide catholica* propune din nou simbolul credinței. În aceste opere Boetius reflectează asupra doctrinei creștine, abordând unele teme centrale, creația, Treimea, Întruparea, în vreme ce în *De fide* oferă o prezentare generală a tradiției biblico-ecleziastice. Învățăturile lui Augustin sunt prezente la Boetius, însă nu asumă caracterul pasional al unei cercetări care cuprinde în interiorul ei confruntarea cu tradiția și cu sine însuși; Boetius descrie pur și simplu o condiție doctrinară, este bine informat, în special cu privire la poziția lui Eutihie și Nestorius și cu privire la alte situații culturale; intenția sa pare aceea de a reciti tradiția teologică prin intermediul unor tematici logice ale lui Aristotel. În acest sens, el este coerent cu alegerea sa culturală de fond, rămânând astfel un caz izolat în cultura teologică antică și a Evului Mediu timpuriu.

Cea mai cunoscută operă a lui Boetius, capodopera sa, este totuși *Consolatio Philosophiae*, pe care a scris-o în închisoare, în așteptarea morții. Nu se găsește aici nicio aluzie la credința creștină, fapt care i-a făcut pe mulți să creadă că Boetius nu a fost creștin. Față de alte scrieri ale sale, opera constituie o surpriză, în sensul că este o operă literară de o calitate remarcabilă și de o mare umanitate. Boetius a construit o structură în proză și versuri, un *prosimetrum* (care a avut un succes

1. „Din și în cele două naturi" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

remarcabil ca schemă compoziţională: e suficient să ne gândim la *Vita nuova* a lui Dante), preluând-o din tradiţia satirei menipee care, cu un secol mai devreme, fusese ilustrată de *De nuptiis Philologiae et Mercurii* a lui Martianus Capella, dar pe care Boetius a reluat-o într-o structură regulată, în care proza relatează faptele, iar poezia le comentează şi le exaltă (iar în poezie Boetius dovedeşte că ştie să mânuiască o multitudine de metri, fapt ce ilustrează extraordinara sa pregătire). Faptele ţin de aventura sa intelectuală.

Această operă nu se structurează în termenii lui Augustin şi ai acelei propuneri din *De doctrina christiana*, potrivit căreia creştinul poate folosi cultura păgână pentru a înţelege Biblia şi pentru a elabora o teologie; Boetius nu aduce obiecţii la soluţia lui Augustin, o acceptă pe deplin, chiar dacă într-o manieră cu totul implicită, însă chiar şi în faţa morţii îşi păstrează cu tărie problema, care este diferită de aceea a lui Augustin: el acceptă credinţa creştină, dar problema sa este Statul, convieţuirea civilă, nu Biserica; iar pentru Stat, chiar şi pentru cel alcătuit de popoarele germanice, nu vede alt sprijin decât cultura greco-latină a păgânilor. În *Consolatio* Boetius mărturiseşte că a încercat să transpună în practică această convingere a sa (I, proza 4), iar acum trebuie să îşi dea seama că nu a reuşit, după cum trebuie să ia act şi de cât de efemeră îi este puterea; se convinge astfel că unica soluţie la problema vieţii este căutarea binelui, ceea ce *Philosophia* reprezintă; filosofia ca moment în care se poate realiza dorinţa omului de a se întâlni cu divinul, pentru că filosofia este mai presus de slăbiciunea umană şi tocmai intrând în raport cu ea omul ajunge la propria împlinire şi poate fi consolat. Numai în acest aspect se poate sesiza în *Consolatio* corespondenţa cu tradiţia creştină; afirmaţia lui Boetius *est igitur praemium bonorum [...] deos fieri*[2] este analoagă celei a lui Irineu de Lyon.

Inovaţia literară a operei *Consolatio* constă în a fi creat, în interiorul structurii prozimetrice, prin ea însăşi înclinată spre dialog, adică spre a conduce relatarea pe două planuri alternante, o reprezentare scenică, fiindcă autorul personifică filosofia într-o femeie care dialoghează cu el, care îl atrage, fascinându-l cu frumuseţea şi cu vorbele ei. Şi Martianus Capella reprezentase cele şapte arte liberale în tot atâtea tinere femei, dar în structura sa (din cărţile III-IX ale *De nuptiis*) nu îşi găsise locul reprezentarea scenică, strivită de necesitatea unei vaste informări erudite cu privire la fiecare artă. Se poate afirma că la Boetius cultura teologică creştină şi cultura păgână platonizantă convieţuiesc fără nevoia de a se respinge şi a se confrunta. În această condiţie de paralelism se naşte capodopera sa, un text literar întreţesut cu totul de probleme intelectuale şi generat de un eveniment personal.

Analoagă, dar şi foarte diferită este experienţa şi activitatea unui alt personaj, Cassiodor (născut în 485), aşadar puţin mai tânăr decât Boetius, şi care a murit foarte bătrân, în 580. Cassiodor aparţinea unei familii bogate de proprietari din provincie, era născut în Calabria şi, aşa cum făcuse şi tatăl său, urmase cariera administrativ-politică. Când Boetius a căzut în dizgraţie (523), Theodoric l-a chemat pe Cassiodor în postul rămas liber, rol pe care Cassiodor l-a păstrat şi în vremea succesorilor lui

2. „Aşadar, răsplata celor buni este [...] de a deveni zei" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Theodoric, până la domnia lui Vitiges (536-539). A fost deci foarte fidel dinastiei ostrogote şi nu a putut să nu se afle în dificultate când bizantinii, în frunte cu Iustinian, i-au înfrânt pe goţi: practic, a trebuit să se retragă la Ravenna, abandonând orice funcţie politică (în 536 sau 538), şi să plece pentru o vreme în exil la Constantinopol. A adunat atunci (538) scrisorile pe care în anii anteriori le scrisese în numele regilor goţi, dând colecţiei titlul de *Variae*. Scrisese deja o *Chronica* de tip universal, dar mai ales o *Historia Gothorum*, care nu ne-a parvenit şi pe care o putem cunoaşte parţial din modul în care a fost utilizată de un istoriograf contemporan cu el, Iordanes, în a sa *Getica*; opera dovedeşte cum Cassiodor îşi asumase faţă de ostrogoţi, mult mai mult decât Boetius, o responsabilitate nu doar politică, ci şi culturală, le interpretase istoria şi intenţiile lor ca popor.

Ca şi Boetius, Cassiodor are o bună formaţie literară şi culturală de tip romano-creştin, fiind şi el moştenitor al sintezei romano-creştine începută în secolul al IV-lea. Totuşi, realitatea nu mai corespunde acestei culturi. Cassiodor nu poate desfăşura nicio activitate politică în anii de după cucerirea bizantină, iar când, în 568, longobarzii au cucerit o bună parte a Italiei, el făcuse deja o alegere, una exclusiv monastică şi culturală, şi nu politică. Ca şi Boetius, şi el este, în felul lui, un învins. În 535 încercase împreună cu papa Agapet I (535-536) să întemeieze o şcoală superioară de studii romano-creştine, însă proiectul nu reuşise. În timpul retragerii sale la Ravenna, scrisese o lucrare, *De anima*, care indică, probabil, şi un proces de convertire spirituală. În sfârşit, decide să se întoarcă pe pământurile sale din Calabria pentru a întemeia aici o mănăstire, numită *Vivarium*, unde încearcă o fuziune între monahism şi cultura romano-creştină care pare să facă abstracţie de lumea germanică; un monahism doct, cu o activitate sistematică de colecţionare şi confecţionare de cărţi manuscrise, de traducere din greacă, de scriere de noi opere: un soi de insulă culturală în care nu se ţine seama de faptul că lumea s-a schimbat; tocmai fiindcă lumea s-a schimbat, nu se poate intra în mecanismele sale sociale şi se preferă izolarea.

În această izolare Cassiodor scrie două opere importante şi semnificative: *Institutiones* şi *Expositio Psalmorum*. Prima este o enciclopedie sau mai bine zis un compediu erudit, adresat în special călugărilor săi, dar în realitate este o invitaţie la aducerea-aminte a unei şcoli care dispare treptat, la a nu uita, alături de noţiunile fundamentale privitoare la Biblie şi teologie, nici pe cele referitoare la *humanae litterae*[3]. Opera sa este o încercare de a garanta accesul generaţiilor viitoare la un patrimoniu cultural pe care societatea contemporană riscă să nu-l mai poată înţelege, aşa cum o confirmă ultima operă a lui Cassiodor, *De orthographia*, simptom al unei necesităţi puternic resimţite faţă de romano-creştini, dar şi faţă de cultura nonortografică a germanicilor.

Comentariul la Psalmi, în schimb, reprezintă încercarea, în bună parte reuşită, de a se insera în cultura explicit creştină a exegeticii, care, începând de la Origene, în Orient şi în Occident, fusese unul dintre vehiculele marilor dezbateri teologice şi ale marilor soluţii intelectuale şi spirituale. Cassiodor comentează Psalmii verset

3. Studii umaniste – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

cu verset şi îşi variază explicaţiile între literă şi spirit (după tradiţia patristică a unei lecturi care merge de la interpretarea literal-istorică la semnificaţia dogmatico-mistică a textului biblic). Încă de atunci Psaltirea era considerată, alături de Cântarea Cântărilor, cartea cea mai mistică a Vechiului Testament, şi de aceea devenise cartea de rugăciune a creştinilor, mai ales a călugărilor: o rugăciune care pentru ei devenea cânt, aşa cum era în tradiţia davidică.

Cassiodor scrie o lungă prefaţă cu un cuvânt-înainte şi şaptesprezece capitole, în care se plasează explicit în moştenirea lui Augustin şi a comentariilor acestuia *Enarrationes in Psalmos*, afirmând că vrea să le rezume şi, în acelaşi timp, să le facă accesibile pentru un public mai puţin exigent. În fapt, Cassiodor realizează o operă de originală regândire didascalică a lui Augustin, menţinând totuşi centralitatea christologică a interpretării sale. Întreaga materie este organizată în baza versetelor fiecărui psalm, însă fiecare psalm are o notă introductivă la lectură şi o concluzie înţeleasă ca sinteză interpretativă. Şi la fel cum face un profesor, Cassiodor alătură explicaţiei teologice observaţii gramaticale şi retorice, uneori cam intelectualiste, în vreme ce prefaţa oferă date clare despre istoria şi natura Psaltirii. În plus, pentru el, varietatea structurilor literare prin care este transmis textul îşi are fundamentul în *eloquentia divinae legis*[4], şi din acest motiv el îşi invită continuu învăţăcelul la descoperirea acelei *sancta profunditas*[5] pe care textul o ascunde. În aceşti termeni, comentariul poate fi oferit călugărilor săi ca instrument de înţelegere a textului sacru şi ca punct de pornire al cercetării literare, însă nu putea conta mult pentru societatea vremii, care era deja sub hegemonie germanică.

Tocmai în acest context un alt tip de monahism şi un alt gen de literatură înregistrează o mare dezvoltare: un monahism în care cultura contează puţin şi o literatură legată direct şi exclusiv de creştinism, ca omiletica, exegeza biblică, hagiografia. Astfel se expligă figuri de mari monahi, ca Benedict şi Columban, şi de mari scriitori, precum Grigore de Tours şi Grigore cel Mare. Aceste condiţii se dovedesc deja evidente în a doua jumătate a secolului.

Totuşi, în prima jumătate a secolului al VI-lea, tradiţia literară a Antichităţii târzii este încă mai degrabă bogată şi variată (cum vom vedea imediat), chiar dacă se accentuează schimbarea condiţiilor istorice: de la o societate romano-creştină la o societate germanico-creştină. Din acest motiv, literatura prevalent creştină este viguroasă. Astfel, Boetius nu este singurul autor de traduceri din greacă; alături de el cel mai mare realizator de traduceri e Dionisie cel Mic (Dionysius Exiguus) care moare spre jumătatea secolului; spre deosebire de Boetius, atenţia sa e îndreptată către textele creştine: traduce hagiografie (vieţile lui Pahomie şi a Taisiei – *Vita Sancti Pachomii Abbatis*; *Vita Thaidis*) şi texte teologice (Grigore de Nissa). El reuneşte şi legislaţia ecleziastică într-o colecţie de canoane şi, în opera sa cronologică, este cel dintâi care datează ferm (o datare victorioasă puţin câte puţin asupra oricărei alteia) de la naşterea lui Christos.

4. Elocvenţa legii divine – n.trad.
5. Profunzime sfântă – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Dar hagiografia (cum vom vedea) devine unul dintre genurile literare cele mai frecventate, în special în Italia şi Galia. Adesea sunt texte anonime, scurte, de uz cultural sau devoţional, dar deseori şi opere mari, foarte demne din punct de vedere literar, aşa cum e Viaţa lui Severin din Noricum (*Vita Sancti Severini*), scrisă la Napoli de Eugip, care reunise operele lui Augustin (lui i se datorează şi o regulă monastică), sau *Vita Genovefae*, cu o evidentă intenţie profetică, sau chiar *Vita Patrum Iurensium* şi multe altele, printre care un loc aparte îl are traducerea *Vieţilor Părinţilor din Orient* realizată de Pelagius (care va deveni apoi papă: 555-561).

Alături de hagiografie, întâlnim istoriografia ecleziastică sau inspirată din teologia creştină a istoriei, care se situează astfel foarte aproape de hagiografie. O operă importantă este aceea a lui Gildas cel Înţelept (504-570), *De excidio Britanniae*, care este cea mai veche cronică britană şi în acelaşi timp un pamflet pe un tot profetic: practic, sunt anunţate pedepsele lui Dumnezeu pentru corupţia civilă şi ecleziastică a poporului.

În afară de deciziile politice ale celor puternici (germanici, Bizanţ), schimbarea vieţii sociale este marcată din ce în ce mai mult de întrunirile ecleziastice. Biserica se structurează în organizarea episcopală, în afară de cea monahală, iar episcopii devin din ce în ce mai mult punctul de referinţă şi de protecţie al populaţiilor în războaiele şi crizele goto-bizantine şi longobardo-bizantine. Conciliile şi relativele documente şi canoane marchează viaţa ecleziastică mai ales în periferie; importante sunt conciliile de la Orange şi Roma, din 529, împotriva semipelagianismului şi numeroasele concilii de la Toledo care vor continua în tot secolul următor (secolul al VI-lea este marcat şi de al V-lea conciliu ecumenic, al doilea de la Constantinopol, dorit de Iustinian în 553).

Dar prima jumătate a secolului vede şi persistenţa unei literaturi în care amintirea romano-creştină este mai puternică, dar uneori e încă vie tradiţia păgână sau păgânizantă mai rafinată, aşa cum o dovedeşte culegerea *Anthologia Latina*, alcătuită la curtea vandalică, în Africa, înainte de cucerirea lui Iustinian. Se continuă tradiţia elegiacă, în special cu Maximian, şi mai ales poezia epică ce îşi asumă ca temă proprie Biblia: Avitus de Vienne (450 – cca 523) şi Arator, care în 544 recită publicului din Roma a sa *De actibus apostolorum*. Prieten al amândurora este provensalul Ennodius (474-521) – mai târziu, episcop de Pavia –, autor de proză şi versuri (o *Paraenesis* a sa este în prozimetru) despre orice temă sugerată de împrejurări, foarte atent la structura retorică a scrierilor sale.

Semn al schimbării condiţiilor socioculturale este Benedict de Norcia (480-560). Opera sa literară este puţin semnificativă: *Regula monachorum* este în bună parte o transcriere şi o adaptare a unei reguli cu puţin anterioare, *Regula Magistri*, scrisă în Italia între 500 şi 503. Benedict scrie după ce a experimentat deja viaţa eremitică şi apoi cenobitică în valea râului Aniene, la Subiaco, pentru a trece apoi, către 530, într-un loc mai puţin izolat, pe muntele Cassino, în apropierea unei importante căi de comunicaţie. Este incertă data la care a fost compusă *Regula*; se consideră totuşi că între 530 şi 550. Alegerea lui Benedict este radical diferită de aceea a lui Boetius, dar şi de cea a celui de-al doilea Cassiodor, care alesese şi el viaţa monastică. Este o alegere exclusiv religioasă, în care cultura are un rol minim; el le sugerează călugărilor

Scanned with OKEN Scanner

puţine lecturi: alături de Biblie, doar regula lui Vasile cel Mare, operele lui Ioan Cassian, care sunt texte normative şi în acelaşi timp hagiografice (relatarea experienţelor sale cu marii Părinţi din Orient), şi o operă hagiografică ce pare să îl integreze pe Cassian, *Vitae Patrum*. O cultură nu doar pur ecleziastică, ci în mod specific religioasă şi strict monastică.

Acesta este viitorul imediat al literaturii, nu în sensul că nu se cunosc şi nu se practică alte genuri, ci în sensul că nu mai este posibilă o cultură de tip Boetius-Cassiodor, în care tradiţia greco-romană continuă în ultima sa versiune, aceea paralelă cu gândirea creştină. Acum, cultura – deci şi literatura – e doar creştină, iar contextul în care operează nu mai este cel greco-roman, ci cel prevalent germanic. Cu Cassiodor, Patristica se încheie definitiv. De obicei, Grigore cel Mare este numit „Părinte al Bisericii", dar este definit în aceşti termeni datorită măreţiei spirituale a operei sale, nu pentru că ar continua o tradiţie culturală. El reprezintă o altă epocă: se poate considera, cu unele argumente valide, că Evul Mediu începe cu secolul al VI-lea, care este totuşi un secol în care trecerea de la Antichitatea târzie la Evul Mediu poate fi remarcată tocmai în distanţa dintre primul şi al doilea Cassiodor sau, chiar mai bine, dintre Boetius-Cassiodor şi Grigore cel Mare.

Grigore cel Mare (540-604) e poate figura cea mai proeminentă din întregul secol, cu o personalitate care ştie să împletească activitatea politică, reflecţia intelectuală şi profunzimea misticului. Născut la Roma, urmase obişnuitul curriculum politic, susţinut de dominaţia bizantină, şi în 572 (longobarzii se înstăpâniseră de o parte a Italiei) era *praefectus Urbi*. Nu înfrângerea politică l-a dus în mănăstire, ci libera sa alegere: s-a făcut călugăr în propria casă de pe colina Celio, dar nu ştim cu ce regulă. Experienţa sa politică era atât de cunoscută, încât papa Pelagius al II-lea (578-590), după alegerea sa, nu putea să nu îl ia în serviciul curiei papale, în 579, trimiţându-l ca ambasador al său la Constantinopol. Astfel, Grigore se duce în capitala Orientului şi rămâne aici până către 586, împreună cu călugării săi cărora începe să le comenteze sistematic Cartea lui Iov: *Moralia in Job* va fi reluată şi completată în timpul anilor de pontificat. Nu se ştie mai nimic despre politica sa la Constantinopol, dar este evident rolul delicat pe care îl presupunea acea sarcină: cu Roma pusă adesea în pericol de către longobarzi, raportul cu autorităţile bizantine era de cea mai mare importanţă. În 590, când Pelagius moare, clerul şi poporul roman îl aleg papă.

În paisprezece ani de pontificat, Grigore a desfăşurat o extraordinară activitate politică şi ecleziastică. Neîntreruptul contrast longobardo-bizantin punea inclusiv Roma în condiţii de frecventă precaritate şi iminent pericol. Grigore se află în situaţia de a nu se mai putea raporta nici la puterea imperială, nici la cea a unui rege germanic; de aceea se angajează într-o continuă activitate, pe de o parte, de sprijinire a populaţiilor, pe de alta de conducere politică, desfăşurate în mod nemijlocit sau prin intermediul episcopilor şi abaţilor de pe teritoriul italian, şi nu doar italian. În această situaţie ajunge să organizeze aprovizionarea Romei şi a altor regiuni, folosindu-se inclusiv de proprietăţile sale, din Sicilia sau din altă parte. *Registrum*-ul scrisorilor sale, care este un document la fel de preţios cât şi *Variae* a lui Cassiodor, este mărturia activităţii sale ca om de stat, dar şi a operei sale apostolice.

Scanned with OKEN Scanner

Centrul intereselor sale pare în fapt legat de problema convertirii. La sfârşitul secolului al IV-lea, împăratul Theodosius poruncise ca toţi cetăţenii romani să fie catolici. Dar această credinţă de masă nu fusese însoţită şi de o adevărată convertire lăuntrică. Italia central-meridională reprezenta o excepţie parţială de la această stare de lucruri, datorită numeroaselor convertiri personale pe care le generaseră secolele de persecuţie şi datorită capilarităţii organizării episcopale; însă mai întâi ostrogoţii, apoi longobarzii creaseră o separaţie, chiar şi în populaţia Italiei, între arieni şi catolici. În Teodolinda, regina longobarzilor între 587 şi 625, Grigore a găsit o preţioasă aliată; regina provenea din Bavaria, era catolică şi a reuşit să îl convingă pe cel de-al doilea ei soţ, Agilulf (rege din 590) să treacă la catolicism, favorizând ulterior multe alte iniţiative pastorale ale lui Grigore. În insula britanică (cucerită în bună parte de angli şi saxoni în secolul al IV-lea) l-a trimis ca misionar pe călugărul Augustin, care a devenit abate de Canterbury şi a iniţiat seria arhiepiscopilor de Canterbury. Însă a avut iniţiative, a trimis scrisori şi mesaje, sfaturi şi ordine chiar şi în Provenţa sau Spania. Cu Grigore, rolul şi puterea episcopului Romei au avut un extraordinar impuls.

Opera sa de scriitor, pentru care este considerat ultimul dintre cei patru mari Părinţi ai Occidentului latin, nu propune o aprofundare a doctrinei credinţei, cum fusese cea a lui Augustin, şi de aceea nu reprezintă o dezbatere teologică; intenţia sa e diferită: el vrea mai degrabă să prezinte o reflecţie cu privire la felul condiţiei adevăratului creştin, vrea să convingă la a intra în această condiţie. Cu totul tipice pentru această intenţie a sa sunt *Dialogurile*, *Regula pastoralis* şi cele patruzeci de omilii. În *Dialoguri* (o operă la jumătatea drumului între hagiografie şi tratat) vrea să arate cum sfinţenia nu aparţine numai primelor momente ale Bisericii şi epocii martirilor, ci şi vremii sale (astfel, cartea a II-a o dedică doar lui Benedict de Norcia, propunându-l ca model al unui monahism în dispută cu lumea, deci puţin în contradicţie cu *Regula Benedicti*). *Regula pastoralis* este o normă de viaţă spirituală pentru cler, mai ales pentru episcopi, şi evidenţiază capacitatea sa de pătrundere spirituală şi în acelaşi timp psihologică, ce vrea să construiască în sacerdot o lume spirituală, ancorată la tema iubirii de Dumnezeu şi de aproapele. Acesta este mesajul, de data aceasta explicit mistic (anume că vrea să îl conducă pe om la întâlnirea cu Dumnezeul care s-a întrupat), pe care îl expune în cele patruzeci de omilii duminicale.

Celelalte două opere exegetice (în afară de *Moralia in Job*) au un caracter mai teoretic sau, mai bine spus, ascund un fir roşu comun în comentariul, destul de extins, la versetele profetului Iezechiel şi ale Cărţii Regilor (însă acest ultim comentariu a fost atribuit de curând unui autor de mai târziu). În fapt, Grigore recuperează conceptul de profeţie în calitate de dimensiune a Bisericii care îl îndrumă pe om în istorie, care îl determină pe om să îl mărturisească pe Christos, şi vede profeţia concretizându-se în imaginea predicatorului (*praedicator*). Nu numai călugărul este culmea mărturisirii creştine, şi nici doar preotul sau episcopul ca atare, ci cel care ştie să unească contemplaţia (sfinţenia inimii) şi acţiunea în cuvântul care anunţă cu puritate mesajul lui Christos: *praedicator*, care va fi cel mai adesea episcopul, este profetul pe care Grigore îl propune vremii sale şi Bisericii sale.

Scanned with OKEN Scanner

Între timp, în 581 Montecassino fusese distrusă de longobarzi (va fi reconstruită în secolul al VIII-lea), iar călugării de aici se refugiaseră la Roma. Totuşi, nu doar acest fapt a limitat succesul monahismului benedictin, ci şi natura *Regulei*, caracterul ei de mediator între rigoarea tradiţiei inaugurate în Occident de Cassian şi blândeţea vieţii comune modelate de Augustin după Evanghelii. Noile societăţi germanice reclamau o severitate diferită, mai dură, simplă şi directă. În acest fel se poate explica succesul asupra multor reguli particulare a regulei irlandezului Columban de Bangor (543-615), venit din patria sa în Galia (la Luxeuil), apoi trecut în teritoriul lacului de la Konstanz şi în sfârşit la Bobbio, în Apeninii dintre Lombardia şi Liguria. Monahismul franco-irlandez a dominat experienţa monastică până la sfârşitul secolului al VIII-lea, când, şi datorită voinţei politice a carolingienilor, regula lui Benedict a fost generalizată.

Contemporan cu Grigore cel Mare e un alt mare scriitor, Grigore din Tours (538-594). Opera sa, împreună cu aceea a lui Venantius Fortunatus (530-600), născut la Valdobbiadene, dar ajuns curând la Tours apoi la Poitiers, dovedesc vitalitatea literară încă energică în Galia, chiar dacă sub aspect valoric diferită de perioada precedentă. Grigore, care e un galo-roman, este într-adevăr, cu operele sale, martorul că şi în literatură schimbarea s-a realizat pe deplin. *Istoria francilor* (*Historiarum libri decem*) este prima mare epopee germanică scrisă în latină. Nu se găseşte în această operă nicio judecată cu privire la germani, ba chiar primitivismul lor, ferocitatea (egală, dar şi diferită de aceea greco-romană) devin protagoniste ale istoriei şi deci ale prozei lui Grigore. E ca şi cum Grigore ar fi privit cu ochii unui copil care înregistrează totul ca pe un eveniment natural, dar şi cu ochii celui care le-a încercat şi experimantat pe toate şi care vede raţiunea însăşi de a se întâmpla în ceea ce s-a întâmplat şi continuă să se întâmple. Din acest motiv, Grigore înregistrează cu aceeaşi stare de spirit, cu aceeaşi înţelepciune pseudo-infantilă faptele cele mai atroce şi pe cele mai sfinte şi miraculoase. S-ar putea chiar spune că ferocitatea şi miracolul, normalitate şi extraordinaritate, sunt cele două componente ale unei singure şi indivizibile realităţi. Cele două importante opere hagiografice ale sale, *Liber in gloria martyrum* şi *Liber in gloria confessorum* (care, împreună cu alte texte, alcătuiesc *Libri VIII miraculorum*), sunt scrise în acest cadru cultural şi spiritual şi cu o capacitate narativă foarte relevantă, care tinde mereu să uimească cititorul cu aparenţa de a nu-l uimi.

Poetul acestui sfârşit de secol este Venantius Fortunatus, prieten al lui Grigore şi, mai târziu, episcop şi el la Poitiers, aşa cum Grigore a fost la Tours: ambii au avut raporturi cu regii franci şi cu personalităţi ale vremii.

La Poitiers, Venantius Fortunatus este legat de prietenia cu regina Radegunda, care s-a despărţit de soţ şi s-a făcut călugăriţă, şi pentru ea scrie poezii, bilete în versuri, într-o corespondenţă de sentimente şi devoţiune. Însă el este poet pentru orice ocazie (frumoase şi de succes cele două imnuri pentru a celebra relicvele crucii lui Christos dăruite fostei regine de împăratul Iustin al II-lea: *Vexilla regis prodeunt* şi *Pange lingua gloriosi proelium certaminis*); scrie numeroase hagiografii, în versuri şi în proză (chiar şi pentru Radegunda, după moartea acesteia în 587), între care

Scanned with OKEN Scanner

un poem despre Martin de Tours, după tradiția epică; dar scrie și lucruri simple, umile, cotidiene. Nu este un mare poet, dar e un adevărat poet, iar Evul Mediu timpuriu se va îndrepta întotdeauna către el când va avea nevoie de poezie.

Secolul se deschide cu imaginea unei Rome care, în ochii lui Fulgentius, apare micșorată; o sută de ani mai târziu, timp în care literatura își găsește loc mai mult în Italia, se poate încheia cu moartea lui Venantius Fortunatus, care a dus cultura sa literară (el se formase la Ravenna) și fibra sa poetică în Galia. Un secol în care cultura Antichității târzii, marcată de tradiția romano-creștină (adică de acea cultură și de acea literatură formate sub hegemonia intelectuală creștină într-o sinteză ce includea marea cultură greco-romană), lasă locul culturii Evului Mediu timpuriu în care acea tradiție se confruntă cu hegemonia politico-socială și cu cultura orală a germanicilor.

Referințe bibliografice

Cu privire la MONAHISM rămân fundamentale *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà Occidentale*, Spoleto, Fondazione CISAM, 1957, precum și C. Leonardi, *Alle origini della Cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, Spoleto, Fondazione CISAM, 1978; și J. Berlioz (ed.), *Moines et religieux au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1994, la care se pot adăuga acum H. Dey, E. Fentress (eds.), *Western Monasticism ante litteram*, Turnhout, Brepols, 2011; A. Rapetti, *Storia del monachesimo medievale*, Bologna, Il Mulino 2013; *Monachesimi d'oriente e d'occidente nell'alto medioevo*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2017; *Il monachesimo nel primo millennio*, Convegno Internazionale di Studi, Roma, 24-25 febbraio-Casamari, 26 febbraio 1989, Roma, Accademia Internazionale di Propaganda Culturale, 1989; K. Pansters (ed.), *A Companion to Medieval Rules and Customaries*, Leiden-Boston, Brill, 2020; L. Ermini Pani (ed.), *Il tempo delle comunità monastiche nell'alto medioevo*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2020.

Pentru LITERATURA HAGIOGRAFICĂ încă esențiale ca introduceri sunt studiul lui C. Leonardi, *Agiografia*, în *SpazLettML*, I/2, pp. 421-462, volumul S. Boesch Gajano (coord.), *Agiografia altomedievale*, Bologna, Il Mulino, 1976; *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles). Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, Université Paris X, Centre de Recherches sur l'Antiquité Tardive et le Haut Moyen Âge – Etudes augustiniennes, 1981, și *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto, Fondazione CISAM, 1989. La acestea se adaugă C. Leonardi, *Agiografie medievali*, ediție îngrijită de A. Degl'Innocenti, F. Santi, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2011, iar pentru hagiografia de secol VI, vezi A. Degl'Innocenti, A. De Prisco, E. Paoli (coord.), *Gregorio Magno e l'agiografia tra IV e VII secolo*. Atti dell'Incontro di Studi Verona 10-11 dicembre 2004, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2007. Pentru bibliografia anterioară anului 2000 este disponibilă E. Paoli (coord.), *Gli studi agiografici sul Medioevo in Europa (1968-1998)*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2000. De referință rămâne repertoarul *BHL*, cu *Novum Supplementum*, îngrijire de H. Fros, Bruxelles, 1986. Pentru disciplină și pentru studiile ce i-au fost dedicate esențiale se dovedesc colecția *Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout, Brepols (1994 – publicate 9 vol.) și revista integral dedicată genului literar *Hagiographica. Journal of Hagiography and Bibliography* I (1994-).

Scanned with OKEN Scanner

Despre Sf. Benedict, vezi *CPL*, n. 1085; M. Lapidge, *Benedictus Casinensis abbas*, în *CALMA*, vol. II/2, 2005, pp. 209-210; fundamentală rămâne S. Pricoco (ed.), *La regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, Verona-Milano, Mondadori, 1995. Vezi şi P. Batselier (ed.), *Benedictus. Eine Kulturgeschichte des Abendlandes*, Genève, Weber, 1980; *San Benedetto nel suo tempo*. Atti del 7° Congresso Internazionale di Studio sull'Alto Medioevo (Norcia-Subiaco-Cassino-Montecassino, 29 settembre – 5 ottobre 1980), Spoleto, Fondazione CISAM, 1982; A. de Vogüé, *Le Maître, Eugippe et Saint Benoît. Recueil d'articles*, Hildesheim, Gerstenberg, 1984; A. de Vogüé, *Saint Benoît. Homme de Dieu*, Paris, Editions de l'Atelier-Editions Ouvrières, 1993; B.M. Guevin, *Synopsis fontesque. Regula Magistri – Regula Benedicti*, St. Ottilien, EOS-Verlag, 1999; M. de Dreuille, *La Règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2000; A. de Vogüé, *Saint Benoît. L'homme et l'oeuvre*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2001; A. Böckmann, *Apprendre le Christ. A l'écoute de saint Benoît* Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2002; M. Puzicha, *Benedict von Nursia begegnen*, Ausburg, Sankt Ulrich Verlag, 2004; M. Puzicha, J. Gartner, P. Hungerbühler (eds.), *Quellen und Texte zur Benediktusregel*, St. Ottilien, EOS-Verlag, 2007; A. Böckmann, *Christus hören. Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts*, I. *Prolog bis Kapitel 7*, St. Ottilien, EOS-Verlag, 2011; A. Böckmann, *Geeint in Christus. Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts*, II. *Kapitel 8 bis 52*, St. Ottilien, EOS-Verlag, 2013; A. Böckmann, *Mit Christus zum Ziel. Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts*, III *Kapitel 53 bis 73*, St. Ottilien, EOS-Verlag, 2015; P. Stagi, *Benedetto da Norcia. L'esperienza di Dio*, Roma, Borla, 2014; A. Galdi, *Benedetto*, Bologna, Il Mulino, 2016; D.-O. Hurel, *Les Bénédictins. La Règle de saint Benoît*, Paris, Laffont, 2020.

Despre Boetius, vezi: *CPL*, nn. 878-895; M. Lapidge, „Boethius", în *CALMA*, vol. II/4, 2007, pp. 428-431; M. Templeton Gibson (coord.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford, Blackwell, 1981; M. Fuhrmann, J. Gruber (coord.), *Boethius*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 1984; L. Bieler (ed.), Boethius. *Philosophiae consolatio*, Turnhout, Brepols, 1984; J.C. Magee (ed.), Anicius Manlius Severinus Boethius. *De divisione liber*, Leiden-Boston, MA – Köln, Brill 1998; J.-Y. Guillaumin (ed.), Boèce. *Institution arithmétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1995; M. Hoenen, L. Nauta (coord.), *Boethius in the Middle* Ages, Leiden-Boston, Brill, 1997; J. Schilling, H. Oosthout (eds.), Boethius. *De arithmetica*, Turnhout, Brepols, 1999; C. Moreschini (ed.), Boethius. *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, München-Leipzig, K.G. Saur, 2000; A. Tisserand (ed.), Boèce. *Traités théologiques. Contre Eutychès et Nestorius. Comment les substances en ce qu'elle sont, sont bonnes, bien qu'elles ne soient pas des biens substantiels. Comment la Trinité est un Dieu et non trois Dieux. Si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont prédiqués substantiellement de la Divinité. De la foi catholique*, Paris, Flammarion, 2000; A. Galonnier (coord.), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac. Présidée par Edouard Bonnefous. Paris, 8-12 juin 1999*, Louvain-Paris-Dudley, MA, Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, 2003; J.A. Marenbon, *Boethius*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2003; C. Moreschini (ed.), Boethius. *Opuscula Sacra*, I *Capita dogmatica (Traitès II, III, IV)*, trad. şi comentarii A. Galonnier, Louvain-Paris, Peeters, 2007; A. Tisserand, *Pars theologica. Logique et théologique chez Boèce*, Paris, Vrin, 2008; F. Troncarelli, „Nuove ricerche e vecchi problemi. Note sulla diffusione della *Consolatio Philosophiae* di Boezio in età carolingia", în M. D'Agostino, P. Degni (coord.), *Alethes Philia. Studi in onore di Giancarlo Prato*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2010, pp. 609-686; C. Moreschini, *A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014; O. Pecere, „Cassiodoro e la protostoria di un corpus di scritti su Boezio", *Segno e testo*, 12 (2014), pp. 149-222; O. Pecere, „Modalità compositive e circolazione privata del libro nel tardoantico: il caso di Boezio", *Segno e testo*,

Scanned with OKEN Scanner

13 (2015), pp. 119-233; N.H. Kaylor, E. Phillips (eds.), *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden-Boston, Brill, 2012; F. Magnano (ed.), Boethius. *On Topical Differences*, Tournhout, Brepols, 2018; A. Donato, *Boezio. Un pensatore tardoantico e il suo mondo*, Roma, Carocci, 2021.

Despre Cassiodor, vezi: *CPL*, nn. 896-909; M. Lapidge, „Cassiodorus Senator", în *CALMA*, vol. II/5, 2008, pp. 576-578; S. Leanza (coord.), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro. Atti della Settimana di Studi su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro. Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 1986; S. Leanza (coord.), *Cassiodoro. Dalla Corte di Ravenna al Vivarium di Squillace. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Squillace, 25-27 ottobre 1990*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino 1993; F. Troncarelli, *Vivarium. I libri, il destino*, Turnhout-Steenbrugge, Brepols – Sint Pietersabdij, 1998; P. Stoppacci (ed.), Cassiodoro. *De orthographia*, Tradizione manoscritta, fortuna, edizione critica, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2010; P. Stoppacci (ed.), Cassiodoro. *Expositio Psalmorum*, I., Tradizione manoscritta, fortuna, edizione critica, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2012; A. Grondeaux, *Á l'école de Cassiodore*, Turnhout, Brepols, 2013; Roger Gryson (ed.), *Magni Aurelii Cassiodori senatoris opera* II 4, *Cassiodori senatoris Complexiones epistularum et actuum apostolorum*, Turnhout, Brepols, 2016; A. Tarzia, A. Ghisalberti (eds.), *Cassiodoro primo umanista*, Milano, Jaca Book, 2021; P. Gatti (ed.), Cassiodoro. *Complexiones*, trad. M. De Lazzer, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2023; G. Heydemann, *Cassiodors Psalmenkommentar. Exegese, Politik und die christliche Neuordnung der römischen Welt*, Stuttgart, F. Steiner, 2024.

Despre Fulgentius de Ruspe, vezi: *CPL*, nn. 814-846; M. Lapidge, „Fulgentius Ruspensis ep.", în *CALMA*, vol. III/5, 2011, pp. 606-608. Fundamentale rămân G.-G. Lapeyre, *Saint-Fulgence de Ruspe: un évêque catholique africain sous la domination vandale*, Paris, Société Générale d'Imprimerie et d'Edition, 1929, şi H.-J. Diesner, *Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1966. Vezi şi: B. Mapwar, *La polémique anti-arienne de St. Fulgence de Ruspe en Afrique du Nord (V^e-VIe siècles)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1988; V. Grossi, „La questione della «predestinazione» nell'agostinismo di Fulgenzio da Ruspe", în A. Mastino, A.M. Corda, G. Sotgiu, N. Spaccapelo (coord.), *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del Convegno Nazionale di Studi. Cagliari 10-12 ottobre 1996*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 1999, pp. 201-225; A. Isola, „In margine a una lettura dell'epistolario fulgenziano", în A. Isola, *Lente pertexere telam: saggi di letteratura cristiana tardoantica*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2011, pp. 157-210; A. Isola, „Sul problema dei due Fulgenzi: un contributo della «Vita Fulgentii»", *ibidem*, pp. 97-114; A. Isola, „Sulla struttura dei «Sermones» di Fulgenzio di Ruspe", *ibidem*, pp. 129-140.

Despre Gildas cel Înţelept, vezi: *CPL*, nn. 1319-1324; M. Lapidge, „Gildas Sapiens", în *CALMA*, vol. IV/3, 2013, pp. 362-363; M. Lapidge, D.N. Dumville (eds.), *Gildas: New Approaches*, Woodbridge, The Boydell Press, 1984; F. Kerlouégan, *Le «De excidio Britanniae» de Gildas. Les destinées de la culture latine dans l'Île de Bretagne au VIe siècle*, Paris, Edition de la Sorbonne, 1987; M.W. Herren, „Gildas and Early British Monasticism", în A. Bammesberger, A. Wollmann (eds.), *Britain 400-600: Language and History* Heidelberg, Winter, 1990, pp. 67-78; T. O'Loughlin, *Gildas and the Scriptures*, Turnhout, Brepols, 2013; S. Rosenbaum, „Evidence for Transmission Errors affecting the text of Gildas's *De excidio*", *Peritia*, 31 (2020), pp. 209-224; S.J. Joyce, *The Legacy of Gildas. Constructions of Authority in the Early Medieval West*, Woodbridge, The Boydell Press, 2022.

Pentru ampla bibliografie cu privire la Grigore cel Mare, vezi: *CPL*, nn. 1708-1721; P. Stoppacci, „Gregorius I papa", în *CALMA*, vol. IV/4, 2013, pp. 413-421; R. Godding, *La*

Scanned with OKEN Scanner

bibliografia di Gregorio Magno, Roma, Città Nuova, 1990, la care trebuie să se adauge acum mai recenta F.S. D'Imperio, *Gregorio Magno. Bibliografia per gli anni 1980-2003*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2005. Pentru o viziune de ansamblu cu privire la autor, vezi: *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome. Roma, 9-12 maggio 1990*, vol. I, *Studi storici;* vol. II, *Questioni letterarie e dottrinali*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991; R.A. Markus, *Gregory the Great and His World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; E. Gandolfo, *Gregorio Magno servo dei servi di Dio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998; *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Roma, 22-25 ottobre 2003*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2004; S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, Viella, 2004; L. Castaldi (coord.), *Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2005; Luigi G.G. Ricci (coord.), *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo* Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2006; A. Degl'Innocenti, A. De Prisco, E. Paoli (coord.), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo. Atti dell'Incontro di Studio delle Università degli Studi di Verona e Trento. Verona, 10-11 dicembre 2004*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2007; P. Henne, *Grégoire le Grand*, Paris, Editions du Cerf, 2007; G. Cremascoli, A. Degl'Innocenti (coord.), *Enciclopedia Gregoriana. La vita, le opere e la fortuna di Gregorio Magno*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2008; B. Müller, *Führung im Denken und Handeln Gregors des Grossen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009; G. Cremascoli, *Gregorio Magno esegeta e pastore d'anime*, îngrijirea ediției V. Lunardini, Spoleto, Fondazione CISAM, 2012; B. Nei, M. Dal Santo (eds.), A *Companion to Gregory the Great*, Leiden-Boston, Brill, 2013; C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris, Editions du Cerf, 2014; C. Leonardi (coord.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa. Atti del Convegno Internazionale, Firenze, 13-17 maggio 2006*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2014; G.E. Demacopoulos, *Gregory the Great. Ascetic, Pastor and First Man of Rome*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2015; P. Eich, *Gregor der Grosse. Bischof von Rom zwischen Antike und Mittelalter*, Paderborn, Schöningh, 2016. Cu privire la tradiția și transmiterea operelor lui Grigore cel Mare și pentru o evaluare a criticii de text, vezi: L. Castaldi (coord.), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo / Mediaeval Latin Texts and their Transmission. Gregorius I papa*, cu un studiu concluziv despre *Regula Pastoralis* de P. Chiesa, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2013. În plus, fundamentale sunt: *Rescriptum beati Gregorii papae ad Augustinum episcopum quem Saxoniam in praedicatione direxerat (seu Libellus Responsionum)*, ediție critică îngrijită de V. Mattaloni, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2017; L.G.G. Ricci, A. Petrucci (eds.), *Codex Trecensis. La «Regola Pastorale» di Gregorio Magno in un codice del VI-VII secolo: Troyes, Médiathèque de l'Agglomération Troyenne, 504*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2005.

Despre GRIGORE DIN TOURS, vezi: *CPL*, nn. 1023-1026; L.G.G. Ricci, „Gregorius Turonensis ep.", în *CALMA*, vol. IV/4, 2013, pp. 463-469; de referință și astăzi rămân: *Gregorio di Tours. (Todi, 10-13 ottobre 1971)*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2017 (retipărire a ediției din 1977); M. Oldoni (ed.), Gregorio di Tours. *La storia dei Franchi*, îngrijirea ediției, trad. și comentarii M. Oldoni, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 1981. Vezi în plus: W.A. Goffart, „From «Historiae» to «Historia Francorum» and Back Again: Aspects of the Textual History of Gregory of Tours", în T.F.X. Noble, J.J. Contreni (eds.), *Religion, Culture and Society in the Middle Ages. Studies in Honour of Richard E. Sullivan*, Kalamazoo, MI, Western Michigan University, Medieval Institute Publications, 1987, pp. 55-76; J. Verdon, *Grégoire de Tours, „le père de l'Histoire de France"*, Le Coteau, Horvath, 1989; M. Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594). Zehn Bücher Geschichte. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, Darmstadt, WBG, 1994; N. Gauthier, H. Galinié (coord.), *Grégoire de Tours et*

Scanned with OKEN Scanner

l'espace gaulois. Actes du Congrès International. Tours, 3-5 novembre 1994, Tours, Conseil Régional du Centre-Conseil Général d'Indre-et-Loire, 1997; A.C. Murray (ed.), *A Companion to Gregory of Tours*, Leiden-Boston, Brill, 2016; I.N. Wood, K. Mitchell (eds.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden, Brill, 2002; E.T. Dailey, *Queen, Consorts, Concubines: Gregory of Tours and Women of the Merovingian Elite*, Leiden, Brill, 2015.

Despre VENANTIUS FORTUNATUS, vezi: *CPL*, nn. 1033-1052; J.W. George, *Venantius Fortunatus. A Latin Poet in Merovingian Gaul*, Oxford, Clarendon Press, 1992; *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Valdobbiadene, 17 maggio 1990 –Treviso, 18-19 maggio 1990*, Treviso 1993; T. Ragusa (coord.), *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, Treviso, Provincia di Treviso, 1993; *Venanzio Fortunato e il suo tempo.* Convegno Internazionale di Studio [...] 30 novembre – 1 dicembre 2001, Treviso, Fondazione Cassamarca, 2003; A. Degl'Innocenti, „L'opera agiografica di Venanzio Fortunato", în A. Degl'Innocenti, A. De Prisco, E. Paoli (coord.), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo. Atti dell'Incontro di Studio delle Università degli Studi di Verona e Trento. Verona, 10-11 dicembre 2004*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 137-153; M.J. Roberts, *The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 2009; D. Manzoli (coord.), *Musa medievale. Saggi su temi della poesia di Venanzio Fortunato*, Roma, Viella, 2016; M. John Roberts (ed.), Venantius Fortunatus. *Poems*, trad. M. John Roberts, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2017; A.E. Jones, *Death and Afterlife in the Pages of Gregory of Tours. Religion and Society in Late Antique Gaul*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020; F. Stella, „Venantius Fortunatus in Medieval Latin Poetry and the Occurrences of «dulcedo»", în F. Stella, *Unconventional Approaches to Medieval Latin Literature*, vol. II, *Digital Philology and Quantitative Criticism of Medieval Literature*, Turnhout, Brepols, 2020; B. Wheaton, *Venantius Fortunatus and Gallic Christianity. Theology in the Writings of an Italian Emigré in Merovingian Gaul*, Leiden-Boston, Brill, 2022; H.D. Williard, *Friendship in the Merovingian Kingdoms. Venantius Fortunatus and His Contemporaries*, Leeds, Arc Humanities Press, 2022.

(Lucia Castaldi)

Scanned with OKEN Scanner

Secolul al VII-lea

Giovanni Polara

Despre secolul al VII-lea se spune de regulă că a fost perioada cea mai aspră a Evului Mediu timpuriu: după dizolvarea progresivă a organizării statale a Imperiului şi a impresionantelor sale structuri administrative, multe dintre noile regate se consumă în crize interne declanşate adesea de probleme de succesiune sau de uzurpări, dar derivate în realitate din înrăutăţirea condiţiilor economice. În vaste regiuni, producţia agricolă fusese redusă drastic, pământul rămânând necultivat din cauza războaielor; *villa*, care era simbolul latifundiilor din Antichitatea târzie, este înlocuită de *curtis*, şi nu e doar o schimbare de nume: proprietarii de pământuri romani locuiau în oraş şi aici se vărsau o mare parte a profiturilor proprietăţilor agricole, generând circuite de consum şi de schimburi care făceau mai activă întreaga economie; proprietarul medieval – deja în secolul al VI-lea, dar mai ales în cel de-al VII-lea – avea tendinţa de a-şi stabili propria reşedinţă pe domeniul său de la ţară, ceea ce a provocat decăderea centrelor urbane. În oraşe continuau să se desfăşoare târguri şi pieţe, dar schimburile s-au redus drastic şi se realizau cel mai adesea în natură, fără monedă ca intermediar. De aici un proces care a dus la o considerabilă autonomie economică a fiecărei *curtis*, care producea tot sau aproape tot ceea ce era necesar şi consuma toată sau aproape toată producţia; această drastică reducere a activităţii comerciale a afectat, într-un mod chiar mai evident, schimburile dintre zonele mai îndepărtate: dificultăţile de transport cauzate de deteriorarea sistemului de drumuri, prea puţin întreţinut, de reducerea flotelor şi de nesiguranţa rutelor mediteraneene, şi ca urmare a expansiunii Islamului pe coastele Africii de Nord, au redus masiv relaţiile dintre zonele geografice îndepărtate.

Astfel, în Occident se afirmă o societate foarte simplificată, în care trei mari componente politice şi culturale, tradiţia romană, cea a germanicilor şi creştinismul, caută noi echilibre care vor constitui fundamentele civilizaţiei medievale; un efort care absorbea multe dintre energiile intelectuale şi consuma multe resurse în microconflicte şi tensiuni. Această situaţie, căreia îi lipseau multe dintre condiţiile care, în general, favorizează producţia literară, privea aproape întreaga Europă Occidentală, chiar dacă uneori cu diferenţe locale notabile: de aici dezechilibrele, chiar mai evidente decât în secolul anterior, dintre o regiune şi alta. Dacă în secolul al VI-lea operele cele mai relevante veneau din Italia, Franţa şi Africa de Nord, în cel de-al VII-lea tocmai aceste zone sunt printre cele mai decăzute şi emerg, în schimb, Peninsula Iberică şi Insulele

Scanned with OKEN Scanner

Britanice care, din diverse motive, cunosc o înflorire aparte de opere şi îi dau pe cei doi principali scriitori ai secolului, Isidor în prima jumătate şi Aldhelmus în a doua.

În rest, putem remarca o mare răspândire a hagiografiei, o producţie în care, între numeroase pagini edificatoare, reluate pe scheme standardizate, se poate uneori întâlni câte un fragment mai vivace şi mai interesant chiar şi sub aspect literar, aşa cum se întâmplă în *Viaţa lui Columban* (*Vita Columbani et discipulorum eius*), compusă către finalul secolului de Jonas de Bobbio. Un alt gen literar care începe să cunoască succesul este cel al viziunilor, care relatează experienţe din lumea de dincolo trăite în timpul vieţii, în general de oameni respectabili ai Bisericii: cea mai cunoscută din această perioadă este *Visio Baronti*, din a doua jumătate a secolului.

În cadrul, ca să spunem aşa, laic se poate întâlni – cel puţin în regiunile cu o mai mare dezvoltare culturală – o larg răspândită tendinţă de elaborare a textelor pentru studiul limbii, gramatici, repertorii, glosare, în încercarea de a apăra puritatea limbii de inovaţiile pe care le introduceau schimbările sociale şi raporturile cu germanicii, inovaţii care vor duce, nu peste mult timp, la crearea diferitelor limbi romanice în diversele regiuni ale vechiului Imperiu de Apus; sunt de semnalat şi textele juridice, codice şi culegeri de legi, care foloseau la reglementarea noilor raporturi între populaţii şi clase, rescriind în latină dreptul germanic sau încercând o originală fuziune între cele două drepturi.

În Italia, înainte de a se stabiliza ocupaţia longobardă, se accentuează diferenţele între regiunile în care se aşezaseră noile popoare germanice şi cele administrate oficial de către Constantinopol; la nivel cultural, prezenţa bizantină a avut importanţa sa mai ales la Veneţia, Ravenna, Roma şi în Italia meridională. Raporturile cu Grecia presupuneau călătorii şi vizite ale funcţionarilor şi înalţilor oficiali ai armatei, dar şi schimburi comerciale, mai active decât cele întâlnite în alte zone europene, şi prezenţe ale intelectualilor orientali, laici sau monahi, uneori refugiaţi din Africa şi din Orient din faţa invaziei arabe, alteori fugiţi de la Constantinopol din cauza divergenţelor religioase. Aceştia purtau cu ei propriile experienţe în domeniul artistic, în cel literar şi în cel religios; vivacitatea superioară ce caracteriza regiunea bizantină a Italiei face ca această arie să fie, fără îndoială, una privilegiată sub aspect cultural, însă nu stimulează o literatură latină semnificativă. Unele activităţi, cel puţin în termenii instrucţiei şcolare, nu lipseau nici în statul longobard, mai ales în capitală, la Pavia, dar dacă încercăm să identificăm o producţie literară cât de cât relevantă, ne vom pomeni dinaintea unui gol foarte descurajant, deşi în mare măsură justificat de condiţiile dificile.

În producţia secolului al VII-lea care a ajuns până la noi, un spaţiu larg îl ocupă textele cu finalităţi liturgice sau ecleziastice declarate şi inscripţiile, adesea epitafuri ale episcopilor şi ale altor personalităţi, conservate datorită rezistenţei materialului pe care erau gravate: faimos este în special epitaful în distihuri elegiace pe care Benedict, episcop de Milano aproximativ din 681 până în 725, l-a compus pentru regele saxon Caedwalla, mort la Roma şi îngropat în Sf. Petru în jurul anului 689. Scrierile cu un caracter literar mai precis, sau cel puţin care prezintă un oarecare interes şi sub acest aspect, sunt puţine, de amploare redusă, risipite ici-colo în

Scanned with OKEN Scanner

peninsulă, în aşa măsură încât e dificil să trasăm un tablou de ansamblu al unei posibile activităţi culturale; pe de altă parte, aceasta nu a lipsit cu totul, cel puţin în principalele centre, şi trebuie să fi fost cumva susţinută de şcolile de gramatică ce furnizau potenţialii scriitori şi un mic public alfabetizat.

În Francia cultura era păstrată practic doar în mănăstirile fondate de monahi irlandezi, din ce în ce mai numeroşi pe măsură ce bunăstarea lor creştea ca urmare a donaţiilor, iar regula devenea mai raţională faţă de aceea foarte aspră a lui Columban. Impunerea în toate mănăstirile a regulii lui Benedict a marcat, ceva mai târziu, un moment important în istoria monahismului şi a culturii occidentale, datorită unităţii dintre diversele centre care au urmat şi datorită generalizării unui spirit care punea de acord exigenţele concrete cu cele ale evanghelizării şi ale conservării cunoaşterii; odată cu închiderea şcolilor laice, care nu mai erau frecventate, fiindcă prin înlocuirea birocraţiei centralizate cu nobilimea periferică dispăruse cererea de personal cult care să fie folosit în administrarea statului, şi odată cu slaba eficienţă, sau, mai bine zis, cu totala ineficienţă a şcolilor episcopale, rolul mănăstirilor devine din ce în ce mai fundamental în conservarea tradiţiilor clasice, în domeniul literaturii şi în cel al ştiinţelor. Un produs tipic al acestor medii este *Liber scintillarum* al lui Defensor, călugăr la Ligugé; sunt optzeci şi unu de capitole cu maxime extrase din textele sacre şi de la autori creştini, ordonate tematic.

Mult mai bună, cum s-a spus, era situaţia din Peninsula Iberică, din Irlanda şi Britania. În secolul al VII-lea, destul de devreme, Peninsula Iberică s-a reunit toată sub Regatul Vizigot. Puţinele regiuni care mai rămăseseră încă sub coroana Constantinopolului au fost cucerite de Sisebut (612-621) şi de succesorul său Svinthila (621-631) şi – cu excepţia regiunii basce, întotdeauna mândră de independenţa sa – statul vizigoţilor a atins graniţele naturale ale mării şi ale munţilor. Liber acum de vecini periculoşi, la adăpost dinspre Pirinei datorită slăbiciunii statului merovingian, Regatul Vizigot a cunoscut în secolul al VII-lea cel mai înalt nivel de civilizaţie şi cultură; această excepţională înflorire a fost însoţită de o serie de fenomene interne, care pot fi evaluate diferit, dar care au contribuit, toate, la crearea condiţiilor necesare pentru constituirea unei pături culte, producătoare şi beneficiare de texte literare.

În primul rând, fuziunea între elementele germanice şi cele romane s-a realizat rapid, dând naştere unui grup dominant caracterizat de o ideologie comună, ca să zicem aşa, naţionalistă: vizigoţii au devenit catolici, chiar mai intransigenţi decât romanii, împreună cu care au iniţiat persecuţiile evreilor care au marcat cele mai urâte pagini din istoria regatului; în ceea ce-i priveşte, romanii se simţeau mai degrabă spanioli decât legaţi de Imperiu şi, prin urmare, mult mai dispuşi să colaboreze cu invadatorii decât cu îndepărtaţii reprezentanţi ai continuităţii romane. Noua situaţie a fost chiar consfinţită prin lege de regele Recesvinth, care, în 654, a publicat *Liber iudiciorum*, noul codice unificat care le înlocuia pe cele două anterioare în vigoare (cel în baza căruia erau judecaţi vizigoţii şi cel referitor la romani), unificând şi în faţa legii pe toţi cetăţenii statului. Rolul suveranilor ca făuritori ai culturii îşi găseşte o confirmare evidentă în figura lui Sisebut, rege instruit în litere şi strălucit om de ştiinţă, valoros interlocutor al lui Isidor, căruia i-a dedicat a sa *Carmen de luna*.

Scanned with OKEN Scanner

Şi în Anglia s-au făcut remarcaţi unii suverani culţi, capabili să apere şi să dezvolte şcolile (printre cele mai prestigioase era cea de la Canterbury, dar nu lipseau nici alte excelente centre de instrucţie), iar alături de ei activa o biserică dinamică, stimulată de disputele dintre curentul monastic de tradiţie celtică, mai riguros şi mai puţin dispus la acorduri cu anglo-saxonii, şi cel al misionarilor lui Augustin, care de la Canterbury au pornit o masivă şi înţeleaptă campanie de evanghelizare.

Disputele interne ale Bisericii s-au încheiat cu succesul liniei romane asupra integralismului celtic, mai întâi prin iniţiativa lui Wilfrith care, la sinodul de la Whitby din 664, a reuşit să desprindă întreaga Anglie creştină de influenţa mănăstirii de la Iona şi apoi, în mod definitiv, prin opera lui Theodor din Tars, pe care papa Vitalian l-a numit primat al Angliei în 668. Pentru mai bine de douăzeci de ani, bătrânul Theodor (primise însărcinarea la vârsta de şaizeci de ani) s-a îngrijit de reorganizarea diecezelor, fără să ţină seama de contrastele care apăreau de aici şi acceptând să intre în polemică inclusiv cu redutabilul Wilfrith, numai să îşi ducă la îndeplinire programul. Neînţelegerile dintre Theodor şi Wilfrith au fost destul de aspre şi reprezintă două curente vii şi importante ale catolicismului filoroman; din partea lui Theodor, tendinţele mai împăciuitoare faţă de suverani, care, în interiorul Bisericii, duceau către eliminarea autonomiei episcopilor; din partea lui Wilfrith, un integralism moral care identifica în episcop maxima autoritate, poate nu numai religioasă.

Importanţa reformei lui Theodor şi a şcolii pe care el şi doctul african Adrian au fondat-o la Canterbury a fost poate exagerată; se prea poate ca cunoaşterea limbii greceşti să nu fi fost atât de răspândită pe cât ar vrea-o tradiţia (nu trebuie nici să uităm că Theodor venea din Orient, iar Adrian venea din Africa, grecizată odată cu cucerirea lui Iustinian, şi fusese abate al mănăstirii Nisida, în apropiere de Napoli), însă e sigur că, după Spania vizigotă, Anglia secolului al VII-lea este ţara care dă cele mai bune produse în planul erudiţiei şi al literaturii şi că şcolile episcopale aveau chiar posibilitatea de a ajunge, mai uşor decât şcolile mănăstireşti, la elementele din clasele superioare şi de a garanta astfel o creştere a nivelului de cultură şi a interesului pentru cultură, chiar şi în afara universului ecleziastic.

Foarte nesigure sunt cunoştinţele de care putem dispune în ce priveşte Irlanda: inspiraţia religioasă este întotdeauna la baza celei mai mari părţi a producţiei literare în latină (imnuri, opere poetice de diverse tipuri, opere morale, relatări ale unor călătorii mai mult sau mai puţin fantastice şi aşa mai departe), în timp ce în limba celtică se compun îndeosebi texte ale genului epic, care însă nu au ajuns până la noi în redactările originale, ci în readaptări foarte târzii ce nu ne îngăduie să le utilizăm, cu o bună probabilitate, ca izvoare relative la istoria şi societatea secolului al VII-lea; oricum, răspândirea unei literaturi în limba naţională, alături de aceea în latină, dă mărturie despre creşterea culturală a claselor înalte din societatea laică. Cu privire la această societate, o idee o putem extrage din *Collectio canonum Hibernensis*, o culegere de norme realizată la sfârşitul secolului, cu extrase din precepte juridice preluate din texte de diverse epoci, care confirmă substanţiala identitate de roluri ale regelui, în privinţa statului său, şi ale abatelui, în ceea ce priveşte mănăstirea. *Collectio canonum Hibernensis* înlocuieşte precedenta lucrare normativă, foarte primitivă, consfinţită de codicele celtic al *Senchus Môr*. Chiar şi *Collectio*, în latină, este o dovadă a progresivei fuziuni

Scanned with OKEN Scanner

între cele două culturi, cea laică celtică şi cea ecleziastică latină, într-un amalgam aparte şi foarte atipic faţă de situaţiile din alte regiuni occidentale. Cât de mare a fost influenţa factorilor externi asupra acestei noi realităţi este o problemă încă deschisă, care, printre altele, trimite la aceea a provenienţei lui Virgilius Grammaticus, a cărui influenţă asupra literaturii irlandeze de limbă latină este indiscutabilă.

La începutul secolului iese în evidenţă, prestigioasă, imaginea lui Isidor, acel *doctor egregius* care a fost unul dintre cei mai mari reprezentanţi ai erudiţiei medievale. Frate mai mic al episcopului de Sevilla Leandru, Isidor provenea dintr-o familie romană originară din Cartagena şi transferată la Sevilla. Aici se naşte Isidor, în jurul anului 570, iar de educaţia sa, după moartea tatălui, Severianus, s-a îngrijit fratele, deja episcop al oraşului din 576. Leandru a vrut ca Isidor să primească o educaţie mult mai amplă şi predată cu metode foarte severe, şi toţi biografii insistă asupra figurii fratelui în formarea marelui enciclopedist. Isidor a continuat practic activitatea religioasă, politică şi literară a lui Leandru, protagonist al convertirii vizigoţilor de la arianism la catolicism: episcop de Sevilla şi el după moartea fratelui său în 600, Isidor s-a dedicat reorganizării Bisericii din Spania, îngrijindu-se de apariţia unei culegeri de canoane cu titlul *Hispana* şi care constituie unul dintre cele mai vechi şi mai importante izvoare ale dreptului din Evul Mediu timpuriu; a organizat şi a condus concilii la Sevilla şi Toledo, între care fundamental este Conciliul al IV-lea de la Toledo, din 633, prezidat de Isidor, care a stabilit liniile politicii ecleziastice în Spania pentru o lungă perioadă succesivă; a avut excelente raporturi cu curtea vizigotă, în special cu regii Sisebut (612-621) şi Sisenand (631-636): mai mult, acesta din urmă îi datora în parte tronul chiar lui Isidor, care, în fruntea episcopilor spanioli, susţinuse destituirea predecesorului său Svinthila; cu un zel impresionant s-a dedicat mai ales culegerii de texte şi informaţii provenite din Antichitate, într-un imens efort filologic şi erudit care a durat până la moartea sa, în 636.

Această activitate de cercetător al lumii romane şi de promotor al limbii latine, alături de originea romană a familiei sale, nu trebuie să ne facă să credem că Isidor era un nostalgic al Imperiului sau că voia să îl pună în contrast cu regatele germanice: adevărat continuator al lui Cassiodor chiar şi în privinţa acestui aspect, el identifică în goţi întemeietorii noului stat naţional – romanii, cei din Imperiul de Răsărit, sunt chiar duşmani, în adevăratul sens al cuvântului, împotriva cărora e drept să lupţi. Aşadar, recuperarea culturii clasice nu este realizată în cheie nostalgică, ci pentru a înzestra noul popor în vederea istoriei sale viitoare, pentru a-i furniza tot ceea ce este esenţial în cunoaşterea antică, în formele cele mai simple şi mai adaptate înţelegerii, fără a discrimina între textele creştine şi cele păgâne, şi fiindcă periculozitatea ideologică a acestora din urmă era acum foarte redusă. Scrupuloasa fidelitate faţă de textele antice i-a atras adesea lui Isidor acuze din partea medieviştilor, care l-au considerat puţin original şi, oricum, inferior ca valoare faţă de Boetius, Cassiodor sau Beda, dar noutatea proiectului şi asocierea sa cu un angajament politic concret ar trebui să ne îndrume să vedem în ansamblul lucrărilor sale nu o sterilă operă de birou, ci o propunere organică (şi funcţională, cum o va dovedi succesul ei în tot Evul Mediu) de sistematizare a culturii, cu scopul formării unor noi generaţii şi a unor noi clase conducătoare.

Scanned with OKEN Scanner

Producţia lui Isidor este cu adevărat foarte amplă: o parte a ei ţine în mod mai specific de domeniul religios şi ecleziastic, precum cele două cărţi ale *De fide catholica contra Iudaeos*, cele două cărţi ale *De ecclesiasticis* sau *Regula monachorum*, o lungă serie de *Quaestiones* relative la textul biblic, lucrarea *De ortu et obitu patrum*, cu biografia unor faimoase personaje vetero- şi neo-testamentare, şi culegerea de *Prooemia*, cu introduceri la cărţile Vechiului şi Noului Testament; de o importanţă aparte în această secţiune sunt operele *Alegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, care oferă o interpretare alegorică şi tipologică pentru circa două sute cincizeci de personaje din Biblie şi pentru numele lor, şi *Liber numerorum qui in Sacris Scripturis occurrunt*, care analizează valoarea mistică şi religioasă a diverselor numere, în baza unei tradiţii magice care a avut o mare importanţă în Antichitate şi în Evul Mediu. În mod firesc, Isidor dă dovadă de o foarte mare familiaritate cu textele sacre, dar şi de o remarcabilă competenţă în diversele tehnici de interpretare şi, mai general, în literatura exegetică, teologică şi morală. O confirmare a acestor lecturi vine de la cele trei cărţi de *Sententiae*, cu meditaţii preluate în special de la Augustin şi Grigore cel Mare despre Dumnezeu, Antihrist şi despre rău (cartea I); despre înţelepciune, credinţă şi caritate şi despre predestinare (cartea a II-a); despre diavol, rugăciune, despre viaţa monastică şi despre raporturile dintre rege şi supuşi (cartea a III-a).

În schimb, genului istoriografic îi aparţin *De viris illustribus*, *Chronica* şi *Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*. Prima a fost compusă, probabil, între 616 şi 618 şi continuă opera cu acelaşi titlu a lui Gennadius (Scholasticus/Massiliensis), adăugând diverse biografii, dintre care treisprezece relative la spanioli – între acestea şi pe cea a fratelui Leandru – care se distinseseră în ierarhia ecleziastică şi prin producţia literară. *Chronica* expun foarte sumar evenimentele de la originea lumii, după Cartea Genezei, până în 615, urmând diviziunea în şase vârste preluată de la Augustin, atenţia fiind îndreptată în special asupra războaielor, ereziilor, miracolelor şi asupra marilor personaje politice şi ale lumii culturale; Isidor a realizat un rezumat al operei pentru a-l insera în *Etimologiae* şi, pentru a-l deosebi de rezumat, textului original i s-a dat titlul de *Chronica maiora*. Mai importantă este istoria celor trei populaţii germanice care au invadat Peninsula Iberică, vandalii, suebii şi vizigoţii: pentru primii, izvorul principal este Victor de Tunnuna, pentru suebi, Hydatius, în vreme ce pentru ultimii abordarea e mai personală şi mai pasională: după o exaltare a ţinutului Spaniei, istoria şi legendele goţilor sunt reconstituite pornind de la identificarea, curentă în Evul Mediu, cu mai vechii şi faimoşii geţi, şi rememorând dificilele raporturi cu romanii, adesea înfrânţi, şi rolul pe care l-a avut Wulfila în creştinarea neamului; în afară de propria cronică, Isidor a utilizat şi operele lui Orosius, Ieronim, Prosper, Iohannes Biclarensis şi Maxim de Zaragoza. Din *Historia* s-au păstrat până la noi două versiuni, una mai sintetică, ce ajunge până la domnia lui Sisebut şi anul 620, şi una mai amplă, până la Svinthila şi la anul 625; e foarte dificil să reconstituim raporturile între cele două texte: este posibil ca ambele să fie opera lui Isidor sau ca *recensio brevior*, originalul, să fi fost ulterior continuată şi adăugită de alţii, în vreme ce pare că trebuie să excludem ipoteza ca unicul text original să fi fost *recensio maior*, care cu greu ar fi putut fi rezumată de vreun continuator în formele prezentate de *brevior*.

Scanned with OKEN Scanner

Secţiunea cea mai importantă a scrierilor lui Isidor este aceea cu caracter enciclopedic, care cuprinde trei opere corespondente, ca titluri, cu trei capitole precise ale gramaticii din Antichitatea târzie: diferenţele dintre cuvintele asemănătoare, etimologiile, sinonimele. *Differentiarum libri duo* sunt împărţite în *De differentia verborum*, cu lista alfabetică a cuvintelor cu semnificaţii asemănătoare, dar nu cu totul la fel, sau care se aseamănă în grafie şi pronunţie, dar sunt cu totul diferite în planul semnificaţiei, şi *De differentiis rerum*, cu argumentări teologice şi ştiinţifice cu privire la diferenţele dintre demoni, îngeri şi oameni, dintre oameni şi animale, dintre diversele părţi ale corpului uman.

Opera principală, de care se leagă cel mai mult faima lui Isidor, este *Origines* sau *Etimologiae*, în douăzeci de cărţi, potrivit distribuirii realizate de Braulius, episcop de Zaragoza după moartea autorului, care nu a reuşit să îşi încheie opera. Pornind de la cuvintele folosite pentru a defini diversele profesii şi ştiinţe şi de la termenii referitori la concepte şi instrumente, Isidor încearcă, prin intermediul etimologiei, să urce până la obârşii, până la adevărul originar şi în acelaşi timp să conserve şi să răspândească cunoştinţe şi procedee care altminteri s-ar fi pierdut. Este un efort răbdător bazat pe fişe, prin care se caută istoria cuvântului în textele antice, reconstituită adesea într-o manieră fantezistă şi incorectă, în mod semnificativ consonantă cu diversele interpretări alegorice şi tipologice curente în cazul textelor sacre, dar care, în acelaşi timp, îşi propune să furnizeze, tot pe baza mărturiilor clasice, un dicţionar şi aproape o gramatică a întregii cunoaşteri, potrivit unui proiect sistematic nu foarte diferit de cel care va însufleţi toate enciclopediile viitoare.

Cele douăzeci de cărţi sunt divizate tematic, cu o distribuire care nouă ni s-ar putea părea mai degrabă incoerentă şi discontinuă: însă nu trebuie să uităm că această ordonare nu este opera autorului şi că probabil nu corespunde intenţiilor sale. La început sunt artele din *trivium* şi *quadrivium*, care ocupă primele trei cărţi (I gramatica, II retorica şi dialectica, III aritmetica, geometria, muzica, astronomia); urmează două cărţi dedicate altor activităţi ale vieţii, precum medicina (IV) şi legile, unite în cartea a V-a cu calculul timpului; apoi urmează trei cărţi referitoare la problemele vieţii religioase (VI cărţile şi îndatoririle ecleziasticilor; VII Dumnezeu, îngeri şi credincioşi; VIII Biserica şi sectele eretice). Printre cele mai interesante sunt cărţile a IX-a şi a X-a; cea de-a IX-a examinează diversele limbi (împărţind, de exemplu, latina în patru secţiuni: *prisca*, *Latina*, *Romana*, *mixta*), popoare, state, armate, cetăţenii şi rudele; cea de-a X-a este un adevărat vocabular, cu explicarea unei serii de cuvinte dificile. Următoarele zece cărţi abordează argumente pe care le-am putea numi mai „ştiinţifice": oameni şi monştri (XI), animale (XII), universul şi părţile sale (XIII), pământul şi părţile sale (XIV), case şi aşezări rurale (XV), roci şi metale (XVI), agricultură şi grădinărit (XVII); curioase pentru straniile asocieri de conţinuturi sunt ultimele cărţi: a XVIII-a este despre război şi jocuri, în vreme ce a XIX-a vorbeşte despre corăbii, edificii şi îmbrăcăminte, iar cea de-a XX-a este despre bucate, unelte pentru casă şi de câmp.

Izvoarele sunt foarte variate: de la scriitori tehnici la cei cu profil mai literar, iar în diverse situaţii Isidor putea folosi texte care pentru noi sunt astăzi pierdute, aşa încât informaţiile sale sunt de două ori importante, fiindcă dau mărturie despre un

Scanned with OKEN Scanner

nivel de informare curent în Evul Mediu timpuriu şi pentru că transmit fragmente ale unor opere care altminteri ne-ar fi rămas cu totul necunoscute. Datorită răspândirii pe care au avut-o, bogăţiei informaţiilor şi capacităţii de a trasa un tablou meticulos al vieţii şi al cunoştinţelor din Evul Mediu timpuriu, *Etimologiile* sunt o operă fundamentală pe care nu o putem ignora în nicio cercetare cu privire la istoria şi cultura Evului Mediu.

În sfârşit, opera despre sinonime este constituită din *Synonimorum libri duo* care se mai intitulează şi *De lamentatione animae peccatricis*. Este un tratat în care, după cum rezultă deja din cele două titluri, sunt combinate în mod straniu exigenţe gramaticale şi probleme spirituale, abordate în prima carte de-a lungul unui dialog între *miser* („nefericit"), omul, şi *ratio* („raţiunea"), purtat într-un stil de *prosa d'arte* mai degrabă diferit de cel din alte scrieri ale lui Isidor, fiindcă aici abundă rimele şi corespondenţele între diferitele părţi ale perioadei, potrivit unei formule de parataxă cu minime variaţii între *colon* şi *colon*, obţinute prin substituirea din când în când a unui termen cu sinonimul său: este ceea ce Evul Mediu timpuriu va numi *stilus Isidorianus* şi va îndrăgi pentru efectele sale acustice şi pentru demonstraţiile de erudiţie pe care le permite. Obiectivul lucrării *De lamentatione* este de a demonstra modul în care studiul limbii şi cunoaşterea ei sunt un ghid sigur şi aproape indispensabil pentru desăvârşirea morală a omului, potrivit unui program care uneşte cultura clasică cu practica zilnică a vieţii bunului creştin.

Tot de sfera enciclopediei, dar net plasate în sectorul aşa-ziselor ştiinţe exacte, ţin *De ordine creaturarum* şi *De natura rerum*, dedicată lui Sisebut. Calculul calendarului, anotimpurile, elementele, cursul soarelui, al lunii şi al stelelor, semnele timpului, vânturile, cutremurele sunt printre argumentele acestui tratat care însă vorbeşte şi despre râuri şi vulcani şi despre multe alte chestiuni de fizică şi geografie, despre astronomie, potrivit unei ordini care nouă ni se pare mai degrabă confuză şi că preia propriile informaţii din orice fel de texte, chiar şi din operele poetice care, firesc, nu aveau nicio intenţie în privinţa exactităţii ştiinţifice. În sfârşit, din producţia lui Isidor ne rămân unsprezece scrisori şi unele inscripţii în versuri, majoritatea în distihuri elegiace, care fuseseră compuse pentru a fi plasate în bibliotecă sau în alte încăperi.

Câteva decenii mai târziu este semnalat un genial impostor, de la care ne-au parvenit două opere, *Epitomele* şi *Epistolele*, pline de teorii lingvistice absurde şi de anecdote incredibile; până şi numele lui are la bază motivaţii de acelaşi tip: declară că se numeşte Virgilius, ca profesorii săi, Virgilius din Troia, elevul lui Donatus, şi Virgilius din Asia, născocitorul celor douăsprezece limbi latine diferite, în vreme ce numele Maro i-ar fi fost dat de către un alt profesor al său, Enea, care ar fi dedus din scrierile unui gramatician pe nume Vulcanus că, în vremea potopului universal, a existat un personaj foarte doct numit astfel.

În ciuda evidentei absurdităţi şi a caracterului provocator ale acestor afirmaţii (altele sunt şi mai evident parodice, şi mai plăcut umoristice), cărturarii au oferit cu privire la Virgilius interpretări dintre cele mai diverse: pentru unii e un biet nebun, pentru alţii este un rafinat amator de ironie; pentru unii e înfiorător de ignorant, pentru alţii e un genial precursor teoretic al limbilor romanice; pentru unii este un ruşinos exemplu al nivelului extrem de degenerare culturală din vremea

Scanned with OKEN Scanner

sa, pentru alţii este un excelent literat şi aproape un geniu într-o epocă în care e atât de dificil să întâlneşti scriitori de un anumit nivel.

S-a discutat mult şi cu privire la originile şi la perioada în care a trăit; cel puţin parţial, se mai discută încă. Cronologia a fost fixată definitiv pentru jumătatea secolului al VII-lea, fiindcă Virgilius îl cunoaşte pe Isidor, şi deci îi este posterior, şi îi este cunoscut lui Aldhelmus, şi de aceea este anterior acestuia; este încă deschisă dezbaterea cu privire la proveniență şi la formaţia sa culturală. Spaniol pentru unii, irlandez pentru alţii (tratatele sale au avut succes la gramaticienii din această insulă), iar pentru alţii englez, Virgilius ar fi, după unii specialişti, purtătorul unor teorii de origine ebraică sau arabă sau celtică sau bască; există însă un element care ne permite, cu o bună probabilitate de a nu greşi, să îl plasăm în Francia, anume că el însuşi, în mod repetat, numeşte Galia ca fiind „a sa". E puţin credibilă în special plasarea sa în Irlanda, tocmai fiindcă irlandezii nu au înţeles caracterul şăgalnic, cu totul literar, al operei sale, şi au luat-o ca pe un manual serios, de care să se ţină cont, demonstrând astfel o totală deosebire de perspectivă şi de poziţionare culturală, care s-ar putea explica doar printr-o remarcabilă diferenţă de mediu şi de formare.

În cele cincisprezece epitome (dar au ajuns până la noi doar douăsprezece), Virgilius abordează în maniera sa stranie argumente tipice operelor gramaticale, precum substantivul, pronumele, verbul şi aşa mai departe, dar se interesează şi de teme mult mai complexe, precum *scinderatio fonorum* (ceva asemănător anagramei) sau etimologiile, care sunt structurate aproape sub forma unei enciclopedii, după modelul lui Isidor – dar e o enciclopedie de tot hazul! –, şi catalogul gramaticienilor, care îi oferă prilejul de a reconstitui, pornind de la războiul troian şi de la potopul universal, o istorie romanţată a profesiei. Aparent mai tehnice sunt cele opt epistole, precedate de o prefaţă, care sunt intitulate după diversele părţi ale discursului; dar şi aici ţesutul expozitiv este impregnat de şotii, cum e relatarea dezbaterii dintre doi gramaticieni, care a durat nu mai puţin de paisprezece zile, pentru a vedea dacă pronumele *ego* („eu") are vocativ, sau disputa dintre cei trei mii de susţinători ai lui Regulus şi tot atâţia ai lui Sedulus cu privire la valoarea incoativului, şi multe alte *divertissements* care, ici-colo, îi fac cititorului cu ochiul.

În sprijinul teoriilor sale, Virgilius citează o mulţime de fragmente, unele atribuite autorilor antici, printre care Cato, Cicero, Lucan, Homer, Horaţiu, Properţiu, Quintilian, Varro, dar toate în mod absolut şi evident false, ca şi tezele pe care ar trebui să le apere; dar şi zecile sau sutele de presupuşi eruditi contemporani cu el sunt doar născociri ale scriitorului, personaje din a sa gramatică-roman, caractere parodiate în bloc cu o ştiinţă care aspira să fie prea totalizantă şi să apese prea mult asupra vieţii unui om. La fel de închipuite sunt şi locurile, din India până la marginile Occidentului, şi perioadele de timp incluse într-un sistem fantastic – încercările de decodificare ale acestuia pe baza unei serii de raporturi alegorice, care oricum nu rezistă, au fost inutile.

Printre cele mai utilizate tehnici de a provoca râsul, alături de născocirea absurdă – şi în mod ostentativ absurdă – se află asocierea dintre exemplele şi faptele nobile, de stil elevat, şi cele foarte umile, într-un năvalnic anticlimax care, de exemplu, în tratarea *cognomen*-ului, ne duce în câteva rânduri de la Scipio, zis Africanul datorită victoriei sale în războaiele punice, la „Samminius, unchiul meu", care, „dat fiind că

Scanned with OKEN Scanner

era bucuria mamei sale, [...] este numit şi astăzi Bucur". Evident, există şi subtila polemică împotriva celor mai apreciate şi mai consacrate texte din epocă – în special ale lui Isidor – şi împotriva gustului pentru o scriitură dificilă şi complicată: Virgilius este o persoană de o mare cultură şi se adresează unui cititor cult şi rafinat ca şi el, dispus să ia în derâdere şi să demitizeze toate certitudinile mentalităţii medievale. Într-o epocă aşa cum era aceea, un autor atât de elitist ar fi fost destinat insuccesului dacă nu ar fi fost înţeles greşit: incredibilele sale minciuni au fost luate şi propagate ca adevăruri, şi astfel disperata sa luptă împotriva eternei stupidităţi a devenit curând la fel de perdantă.

Între timp, în Irlanda lua naştere un gen literar foarte original, care merită să fie semnalat ca produsul cel mai original al acestei insule: *Hisperica famina*. Reluând unele aspecte mai extravagante care se regăseau deja în *Altus prosator*, poem atribuit lui Colum Cille (Columban de Iona), şi în *Lorica* a lui Gildas, aceste poeme – poate că ar fi mai corect să vorbim de proză ritmată şi asonantă, fiindcă este practic imposibilă identificarea unor scheme metrice – îmbină, într-o pastişă lingvistică la limita înţelegerii, cuvinte latine nou derivate, grecisme, termeni preluaţi din glosare, cuvinte de-a dreptul inventate, vocabule semitice, vocabule celtice de origine galică sau insulară. Sunt paisprezece piese, cu un total de 612 versuri, care descriu sau narează lucruri sau situaţii de viaţă, potrivit unei optici ce pare să indice cu certitudine că posibilul autor al textelor este un călugăr; cât priveşte cronologia, ceea ce s-a preluat de la Isidor ne face să ne gândim la jumătatea secolului al VII-lea, iar ca zonă de origine, în afară de Irlanda s-a propus Ţara Galilor, acea regiune a Britaniei în care tradiţia celtică era mai viguroasă.

Culegerea se deschide cu o lungă prefaţă de 115 versuri, care deja din incipit oferă o idee despre tipul de scriitură practicat de autor: *Ampla pectoralem suscitat vernia cavernam*[1] (unde *vernia* înseamnă „bucurie"); urmează *De duodecim vitiis Ausonicae palathi*, care începe cu două versuri printre cele mai faimoase şi mai citate: *Bis senos exploro vechros/ qui Ausonicam lacerant palathum*[2]; apoi *Lex diei*, care este şi poemul de cea mai mare întindere şi care descrie activităţile umane de la răsăritul soarelui la apus; iată „baroca" descriere a zorilor:

> *Titaneus Olimphium inflamat arotus* [steaua] *tabulatum,*
> *Thalasicum illustrat vapore flustrum,*
> *Flammivomo secat polum corusco supernum,*
> *Almi scandit camaram firmamenti*[3].

După poemele *De caelo*, *De mari*, *De igne*, *De campo*, *De vento* urmează un interesant şi scurt *De plurimis*, care nu înseamnă „Despre o mulţime de lucruri", cum crede unul dintre editorii culegerii, ci mai degrabă „Despre gloată"; într-adevăr, este descrisă

1. „O mare bucurie umflă al pieptului coş" – n.trad.
2. „De două ori mă uit la bătrânii nătângi/ care distrug ausonicul grai" – n.trad.
3. „Titanica stea aprinde olimpiana întindere/ al mării calm luminând cu văpaie,/ ca fulger ce flăcări revarsă cerul despică/ şi urcă-n tăriile protectoarei bolţi" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

o mulțime de persoane cu haine felurit colorate și cu diferite obiecte în mâini, până la clauzula tipică multor altor mici poeme: ar mai fi încă multe de zis, dar mă opresc aici pentru a nu-l plictisi pe cititor și a nu-l face să piardă timp, *ac altera glomerant plasmamina,/ quae temporali propriamine non exprimo*[4]. Următoarele patru compoziții se referă la locurile și instrumentele călugărului scrib: *De taberna* (nu e tavernă! Pornind de la o scolie a lui Juvenal, cu acest substantiv se desemnează raftul, dulapul pentru cărți), *De tabula*, masa de scris, *De oratorio*, capela, *De oratione*. În sfârșit, un curios poem *De gesta re*, care narează atacul unor tâlhari într-un sat și furtul unor porci, în timp ce localnicii încearcă zadarnic să le facă față; ba chiar în încăierare prădătorii au câștig de cauză, omoară câțiva adversari și le fură până și hainele.

S-a discutat mult despre semnificația unei culegeri atât de stranii, despre motivațiile pe care le-ar fi putut avea autorul ei, despre scopul și despre posibilitățile de utilizare de către cititor, iar răspunsurile au fost dintre cele mai diverse: s-a propus ideea – în special în ce privește caracterul, ca să spunem așa, „științific" – că *Hisperica famina* sunt un soi de enciclopedie, de tipul operei lui Martianus Capella (Zimmer); s-a propus ideea că sunt o carte de texte pentru școală, de utilizat în clasele mai avansate pentru a-i învăța pe elevi subtilitățile expresive și retorice (Grosjean); s-a propus ideea că sunt un amestec de jocuri de spirit și de experimente literare, o încercare de a vedea până unde se poate ajunge cu creativitatea artificioasă în domeniul producției lingvistice (Rand). În realitate, toate aceste ipoteze par să reziste dacă sunt raportate la unul sau altul dintre poeme, la unele versuri sau la altele, dar nu sunt pe deplin satisfăcătoare dacă se ține cont de culegere în ansamblul ei; de aceea, problema culegerii *Hisperica famina* rămâne încă deschisă și, alături de ea, cam toată interpretarea societății irlandeze din acei ani și a rolului pe care cultura latină îl putea avea în interiorul ei.

În sfârșit, analoage culegerii *Hisperica famina* sunt două compoziții autonome, dar construite cu tehnici foarte similare: *Rubisca* și imnul *Adelphus adelpha*. În ambele cazuri e vorba de compoziții strofice în acrostih alfabetic: *Rubisca*, după o prefață de patru versuri, continuă cu strofe tot de patru versuri, în vreme ce *Adelphus adelpha* e divizată în strofe de câte trei versuri și abundă în special în grecisme – ca în secțiunea inițială unde se trec în revistă relațiile de rudenie:

Adelphus adelpha meter
alle pilus huius tegater
dedronte tonaliter.

Blebomen agialus
nicate dodrantibus
sic mundi vita huius[5].

4. Versuri pe care Andy Orchard („The Hisperica famina as Literature", *The Journal of Medieval Latin*, 10, 2001, p. 19) le traduce astfel: „they gather up other possessions, which I cannot describe within the time at hand" – n.trad.
5. În traducerea lui F.J.E. Raby (*A History of Secular Latin Poetry in The Middle Ages*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, p. 167, n.1): „Brother, sister, mother, father (?), son, daughter die together; we see the shore beaten by the waves, so is the life of this world" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

În sfârşit, celei de-a doua jumătăţi a secolului îi aparţine Aldhelmus, care s-a născut în jurul anului 640 în Wessex, regat care ocupa partea sud-vestică a insulei; provenea din familie regală şi, deci, s-a putut bucura de o instrucţie completă şi rafinată: a studiat mai întâi cu un magistru irlandez, Máel Dub (Maildubus), întemeietorul mănăstirii de la Malmesbury, unde Aldhelmus însuşi a fost călugăr; a trecut apoi la şcolile din Canterbury care deveniseră de departe cele mai bune din Anglia, graţie activităţii lui Adrian şi Theodor din Tars, şi aici a putut dobândi unele elemente de cultură greacă, poate chiar a ajuns să-l citească pe Homer pe care Theodor l-a adus cu sine de pe continent, iar după unii biografi a învăţat şi ebraica. După o perioadă petrecută în Kent, s-a întors la Malmesbury unde a fost consacrat preot şi a devenit abate în 675; a întreprins cel puţin o călătorie la Roma la invitaţia papei Sergiu, în 693, iar în 705, după moartea episcopului de Wessex, a fost numit episcop al diecezei de Sherborne, care mai târziu va fi de Salisbury; a murit la vârsta de 70 de ani, în 709, şi a fost înmormântat la Malmesbury.

Figura lui Aldhelmus are un rol fundamental în definirea raporturilor culturale dintre cele două insule: în epoca sa, şi în parte chiar prin meritul său, decade predominanţa irlandeză, care adusese în Anglia atâţia călugări şi magiştri şi care îi împingea pe mulţi tineri englezi să călătorească în Irlanda pentru a se instrui, şi se constituie o şcoală engleză, care, mai apoi, îl va da pe Beda şi care, cumva, va obstacula succesul modelor şi tehnicilor de origine irlandeză, absorbindu-le şi moderându-le excesele. Fost elev al lui Máel Dub, Aldhelmus îl critică pe prietenul său Erfridus atunci când acesta vrea să întreprindă tradiţionala călătorie pe mare către vest, iar pentru a-i dovedi că, de acum, Anglia nu mai are nimic de învăţat, scrisoarea pe care o adresează prietenului o scrie potrivit canoanelor limbajului hisperic (Fontaine); dar Aldhelmus reuşeşte în special să umple propriile scrieri cu o mare tradiţie culturală care porneşte din lumea greacă şi cea latină clasică şi izbuteşte să îmbrăţişeze momentele cele mai semnificative ale literaturii din Antichitatea târzie şi Evul Mediu timpuriu, de la Claudian la Sidonius Apollinare, de la Venantius Fortunatus la Corippus şi Sisebut, plasându-se astfel ca întemeietor al unei noi culturi engleze, încă foarte influenţată de tradiţia religioasă, dar deja atentă la preocupările profane şi capabilă să amestece într-o sinteză originală influenţele care provin din cele mai disparate lumi.

În producţia sa apar unele opere care sunt mai evident adresate lumii Bisericii, aşa cum sunt unele rugăciuni sau inscripţiile alcătuite pentru edificii destinate cultului sau tratatul *De virginitate*. Acesta din urmă a fost scris probabil înainte de 690 (alţii se gândesc la ultimii ani de viaţă ai scriitorului, după 705) şi constă dintr-o parte în proză, dar cu inserţii, ici-acolo, de versuri, urmată de un poem în ceva mai puţin de trei mii de hexametri, poem anunţat în încheierea textului în proză: *heroicis hexametrorum versibus eiusdem praeconium pudicitiae subtiliter comere Christo cooperante conabor*[6]; modelele propuse sunt extrase din Biblie şi din povestirile despre martiri, iar izvoarele literare sunt în special Ciprian, Augustin,

6. „Cu ajutorul lui Christos, voi încerca să împodobesc cu măiestrie lauda castităţii înseşi cu versuri epice în hexametri" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Ieronim, Cassian şi Grigore cel Mare, iar pentru secţiunea în versuri, *Psychomachia* lui Prudentius.

De la Aldhelmus ne-au parvenit şi diverse scrisori către episcopi, către magiştri, către membri ai familiilor regale; nu o scrisoare, ci un tratat autonom în adevăratul sens al cuvântului este *Epistola ad Acircium*, un manual de prozodie şi metrică, cu o secţiune referitoare la genul literar al ghicitorilor (*aenigmata*), care constituie, fără îndoială, scrierea sa cea mai importantă. Cu numele Acircius Aquilonalis este indicat regele Aldfrith (Aldfridus) al Northumbriei, căruia i-a fost trimisă opera în ultimii ani ai secolului, cu propunerea de unificare culturală a ţinuturilor din sudul Angliei cu cele din nord; Aldhelmus îi dedică acestui rege textul, elaborat sub forma unui dialog între un magistru şi un discipol, cu teorii şi exemplificări preluate de la toţi cei mai importanţi specialişti în metrică din Antichitate şi Evul Mediu timpuriu şi de la mulţi poeţi clasici şi creştini, chiar şi de la cei mai puţin cunoscuţi în epocă. Lunga *praefatiuncula* către Aldfrith e dedicată tratării valorii mistice, simbolice şi astronomice a numărului 7; urmează manualul propriu-zis care alătură părţii dedicate în mod specific prozodiei şi metricii unele digresiuni referitoare la diverse argumente, cum e acela despre sunetele animalelor. Cele o sută de ghicitori care ilustrează genul *aenigmata* se înscriu în cunoscuta tradiţie care urcă până la poetul african Symphosius şi este amplu documentată în mediul insular; faţă de alţi autori de ghicitori, Aldhelmus este în general mai simplu şi mai clar, atât în ce priveşte perioadele, cât şi în ce priveşte soluţiile ghicitorilor. Argumentele sunt multiple, de la materiale sau de la cele mai uzuale obiecte de consum la realităţi şi fenomene ale lumii naturale şi la aspecte care ţin de creştinism.

Aldhelmus este cel mai vechi poet englez de limbă latină, iar ghicitorile sale au uneori un suflu şi dimensiuni chiar remarcabile: dacă în cea mai mare parte a cazurilor au între patru şi şaisprezece hexametri, nu lipseşte şi aceea, ultima, care să numere optzeci şi trei de versuri. Importanţa acestui scriitor, pe care noi am putea fi tentaţi să îl subevaluăm, din cauza unei anumite insatisfacţii faţă de o producţie tehnică şi într-un anumit sens monotonă, este confirmată de entuziasta apreciere pe care o va face Beda, care îl considera un miracol de erudiţie şi primul clasic al literaturii engleze.

Alături de aceste personalităţi foarte relevante, merită să fie amintiţi alţi scriitori şi alte opere care, în sărăcăciosul ţesut literar al secolului, ne îngăduie să evaluăm interesele predominante şi tehnicile de scriere mai frecventate. În Italia, în 671 a fost compusă *Origo gentis Langobardorum*, o scurtă cronică ce se bazează pe cele mai vechi legende (saga) şi care a fost adăugată ca prefaţă la *Edictum Rotharis*, faimoasa culegere de legi alcătuită în 643; din *Origo gentis Langobardorum* s-a inspirat şi Paulus Diaconus în secolul următor pentru a scrie cea mai faimoasă lucrare a sa, *Istoria longobarzilor* (*Historia Langobardorum*). Şi mai târzie, probabil din 698, este *Rhythmus de Synodo Ticinensis*, operă a unui oarecare Ştefan, nume ce apare în acrostihul format de primele litere ale celor nouăsprezece strofe ce alcătuiesc poemul. În versurile cantitative de unsprezece-douăsprezece silabe, adunate în strofe de câte cinci versuri, autorul înşiruie în grabă meritele regilor longobarzi de la Aripert (652-661), care a abolit arianismul, până la Cuninc pert (688-700), care domnea

Scanned with OKEN Scanner

încă la data compunerii poemului; sub autoritatea lui Cunincpert şi a papei Sergiu s-a desfăşurat la Pavia un sinod pentru a condamna erezia celor Trei Capitole, cu consecinţe atât de edificatoare, încât la final toţi, atât ortodocşii învingători, cât şi învinşii schismatici, erau fericiţi şi mulţumiţi de parcă l-ar fi văzut dinaintea lor pe Christos în carne şi oase. La finalul poemului, Ştefan se scuză faţă de Cunincpert care îi solicitase un anumit ritm:

Mihi ignosce, rex, quaesu, piissime,
Tua qui iussa nequivi, ut condecet,
Pangere ore styloque contexere,
Recte ut valent edissere medrici;
Scripsi per prosa ut oratiunculam[7].

Distincţia între operele scrise de *medrici*, care ştiu să utilizeze metrul şi compun deci poezie adevărată, şi propria *oratiuncula*, care este o proză, nu e un ecou doar al tipicului loc comun medieval al modestiei, ci dovedeşte şi conştientizarea exactă a utilizării unui nou sistem de versificare, ce nu mai este cel clasic. A percepe această noutate, chiar dacă pe o scală valorică ce atribuie încă primul loc versului cantitativ, este un interesant semn al capacităţii critice care, într-o perioadă de declin cum e aceasta, ne îngăduie să-l privim pe maestrul Ştefan cu un anumit respect.

În Francia, în a doua jumătate a secolului, un călugăr pe nume Theodofridus a parcurs o importantă carieră ierarhică: din mănăstirea de la Luxeuil a fost transferat în 657 la Corbie pentru a conduce această nouă mănăstire, iar în jurul anului 680 este episcop, probabil la Amiens. Despre el nu ştim aproape nimic altceva şi păstrăm de la el o singură compoziţie, *Versus de sex aetatis et mundi principio*, un poem acrostih alfabetic, de douăzeci şi cinci de strofe, fiecare dintre acestea începând cu o literă diferită, în ordine alfabetică. Printre sursele cele mai importante trebuie menţionate Biblia şi Isidor; limba e mai degrabă departe de cea clasică şi chiar şi structura metrică este în mod clar medievală. O altă operă în versuri, probabil tot din această epocă sau, oricum, din primii ani ai secolului al VIII-lea, a fost atribuită de unii lui Theodofridus; este vorba de *Versus de Asia et de universi mundi rota*. Şi aici, printre surse se evidenţiază Isidor, iar caracterele latinei medievale sunt uşor de recunoscut; în descrierea părţilor lumii, Asia, Europa şi Africa, o atenţie aparte i se acordă Galiei, ceea ce ne îngăduie să atribuim această cosmografie în versuri, cu o certitudine aproape absolută, regiunii galice.

Mai importantă este o culegere de opere istoriografice alcătuită din patru secţiuni diferite ce se pot plasa în patru momente diferite ale secolului, îndeobşte indicată cu numele de Pseudo-Fredegarius. Prima carte conţine o reelaborare a Cronicii lui Hipolit, *Liber generationis*, care ajunge până la 234 d.Chr., urmată de un catalog al papilor până în 642 şi de o cronică până în 641; a doua carte reuneşte părţi preluate

7. „Te rog să mă ierţi, preacucernice rege,/ că n-am izbutit, cum se cade, în viers/ şi cu pana-mi s-aştern poruncile tale,/ cum bine poeţii să zică-s în stare;/ în proză am scris ca pe-o rugă micuţă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

din diferite opere precedente, cu adăugiri şi modificări; printre izvoare, *Cronica* lui Ieronim şi cea a lui Hydatius, scrieri despre Theodoric şi Clovis (Chlodovechus), istoria vandalilor, Iustinian; a treia carte se bazează în special pe *Historia Francorum* a lui Grigore din Tours; a patra, cea mai originală dintre toate, continuă opera istoriografică a lui Grigore, utilizând texte despre istoria burgunzilor şi biografiile lui Columban, şi se încheie cu o cronică relativă la evenimentele din Francia.

O operă atât de complexă şi atât de puţin organică face să se excludă din principiu ipoteza unui singur autor şi, de altfel, nu lipsesc argumentele precise care dovedesc prezenţa unor compilatori diferiţi, aproape sigur trei, în diverse perioade, în diverse regiuni ale Franciei şi cu diverse interese literare şi istorice. Scrierilor a doi autori burgunzi din prima jumătate a secolului, care pot fi situaţi în jurul anilor 613 şi 642, li s-ar fi adăugat ulterior o a treia, compusă în Austrasia în jurul anului 658.

Printre cele mai interesante lucruri care se întâlnesc în Pseudo-Fredegarius trebuie amintite referirea la originea troiană a francilor (un mit naţionalist pe care Virgilius îl ridiculizează parodiindu-l cu originea troiană a gramaticienilor) şi prologul cărţii a patra, una dintre părţile cele mai originale, cu referirea la *mundus senescens*[8] şi la condiţiile de incultură extinsă: *carius auritur ubi non est certa perennitas aque. Mundus iam seniscit, ideoque prudentiae agumen in nobis tepiscit, ne quisquam potest huius tempore nec presumit oratoribus precedentes esse consimilis*[9]. Culegerea istorică a lui Pseudo-Fredegarius este unul dintre puţinele izvoare de care dispunem cu privire la evenimentele din secolul al VII-lea, iar acest fapt explică succesul său în perioadele imediat următoare, când diverşi continuatori i-au adăugat cronici ale primelor decenii din secolul al VIII-lea.

În Regatul Vizigot, moştenirea lui Isidor a fost preluată de personalităţi diverse şi relevante. Prietenul şi elevul său a fost Braulius, episcop de Zaragoza din 631 până în 651, care, cum am spus, a reorganizat scrierile magistrului după moartea sa. Această activitate de editor al unei importante părţi a operei isidoriene a dus cu gândul la faptul că lui i se pot atribui unele secţiuni care îndeobşte îi sunt atribuite lui Isidor: chestiunea este foarte complexă şi nu e uşor să identificăm cu certitudine fragmentele ce pot fi atribuite lui Braulius. Cu siguranţă sunt ale sale unele scrisori adresate unor preoţi, episcopi şi regi ai Spaniei şi o *Vita Sancti Aemiliani*, însoţită de un imn în cinstea sfântului.

La jumătatea secolului şi în ultimele sale decenii, centrul cu cea mai mare relevanţă, inclusiv culturală, este Toledo: trei episcopi ai acestui oraş, Eugeniu, Ildefonsus şi Iulian, se disting prin producţia lor literară şi lasă, în moduri diferite, o amprentă precisă în cultura spaniolă şi europeană. Eugeniu este în primul rând un poet: cleric al bisericii din Toledo, s-a dedicat vieţii monastice şi a întreprins o călătorie la Zaragoza, unde şi-a completat formaţia culturală în strânsă legătură cu Braulius, care l-a îndrăgit atât de mult, încât s-a întristat foarte tare când regele Chindasvinth

8. „Lumea care îmbătrâneşte" – n.trad.
9. „Costă mai mult să scoţi apă acolo unde nu există o [sursă] sigură neîntreruptă. Lumea îmbătrâneşte deja şi de aceea ascuţişul înţelepciunii se toceşte în noi, aşa încât în vremea aceasta nimeni nu poate şi nici nu pretinde să fie asemenea oratorilor de dinainte" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

a hotărât să îl numească pe Eugeniu episcop de Toledo. Braulius i-a scris regelui o scrisoare rugându-l să nu lipsească biserica din Zaragoza de un sprijin şi de o personalitate atât de importante, dar fără rezultat, iar din 646 şi până în 657 Eugeniu a condus episcopia de Toledo, compunând tratate teologice, astăzi pierdute, dar şi două cărţi de opere cu caracter mai literar, una în versuri şi una în proză, şi reelaborând, la sugestia lui Chindasvinth, *Satisfactio* a lui Dracontius. Această reelaborare este precedată de o scrisoare în proză adresată regelui, în care sunt expuse criteriile de poetică pe care Eugeniu le urmase: Horaţiu, Statius şi Marţial sunt cele mai evidente puncte de referinţă, dar nu lipsesc, ba chiar sunt repetate şi semnificative, referirile la marile comentarii la Vergilius, mai ales la cel al lui Servius. Reeditarea nu trebuia să presupună doar o actualizare, ca să zicem aşa, poetică, pentru a face posibilă lecturarea cu gust în Spania secolului al VII-lea a unui text compus în Africa secolului al V-lea: Eugeniu intervine inclusiv pentru a reintroduce unele precizări dogmatice anti-ariane, actuale şi posibile după convertirea vizigoţilor, dar pe care, desigur, Dracontius nu şi le putuse permite într-un text trimis unui rege vandal, cu scopul, în plus, de a se scuza faţă de acesta pentru propriile sale atitudini.

Dintre cele două cărţi originale a ajuns până la noi doar cea care conţine poeziile, poate şi ea incompletă. Avem o sută de poeme precedate de o compoziţie introductivă, scrise în diferiţi metri: alternează hexametri, distihuri elegiace, senari iambici, tetrametri trohaici, strofe safice, chiar sisteme ionice şi alte tipuri de vers, dovedind competenţa deosebită a autorului. În privinţa subiectelor, alături de compoziţiile funerare pentru propriile rude şi pentru alte persoane (după modelul lui Ausonius, unul dintre *auctores*, alături de Paulinus de Nola, Prudenţiu, Venantius Fortunatus şi alţii, ai lui Eugeniu), merită să fie amintite poemele cu argument ştiinţific, un gen foarte în vogă în regatul vizigot, şi scrisorile poetice; printre poeziile cele mai cunoscute se află şi aceea în care se plânge de neplăcerile teribilei veri spaniole. Multe sunt şi poemele cu argument moral, pentru care s-a semnalat prezenţa unei tematici care îşi are originea în gândirea stoică, însă nu lipsesc nici compoziţiile cu caracter ludic în care tmeza, adică despărţirea anomală a cuvintelor, este luată ca bază a jocului poetic:

> *O* Io- *versiculos nexos quia despicis* -hannes,
> *Excipe* di- *sollers si nosti iungere* -visos,
> *Cerne* ca- *pascentes dumoso in litore* -melos,

cu tmeză pentru *Iohannes*, *divisos* şi *camelos* în segmente între care sunt intercalate propoziţii incidentale, şi într-un context care, în ansamblul său, face referire la neobişnuita tehnică de compoziţie: „O, Ioane, fiindcă nu îţi plac micile versuri legate,/ ia-le despărţite, dacă ştii, abil, să le legi împreună,/ priveşte cămilele care pasc pe ţărmul mărăcinos". Şi poemul nu se termină aici, ci continuă cu alţi şase hexametri.

De la Eugeniu s-au mai păstrat şi două scrisori, una adresată lui Braulius, cealaltă episcopului Protasius de Tarragona.

Succesorul lui Eugeniu la episcopia din Toledo a fost Ildefonsus, născut în 607: călugăr al unei mănăstiri din apropierea oraşului, apoi abate, la moartea lui Eugeniu

Scanned with OKEN Scanner

regele Recesvinth i-a impus să lase mănăstirea pentru a conduce dieceza; a fost episcop din 657 până în 667, când a murit. A scris, după cum ne informează biografii săi, multe opere în proză şi versuri, astăzi aproape toate pierdute; în afară de unele scrieri cu caracter religios, ne rămâne un *De virorum illustrium scriptis* în continuarea isidorianului *De viris illustribus*, cu paisprezece biografii de personaje, majoritatea spaniole, printre care Isidor însuşi. Stilul său este cel ritmat şi rimat pe care Isidor îl introdusese în *Synonimorum libri*, foarte schematizat şi repetitiv, în forme care pot genera o oarecare neplăcere pentru grăbitul cititor modern.

Dintre aceşti trei episcopi de Toledo, cel cu personalitatea cea mai interesantă şi mai complexă este, fără îndoială, Iulian: născut cam pe la jumătatea secolului, a fost elevul lui Eugeniu; diacon din 667, a fost numit episcop în 679, demnitate pe care a avut-o până la moarte, survenită în 690. Multe dintre operele sale s-au pierdut, dar cele care ne-au rămas ne îngăduie să reconstituim personalitatea unui polemist viguros, dotat cu o rară sensibilitate de istoric şi cu o remarcabilă erudiţie. De origine ebraică, îi atacă aspru pe evrei în *Contra Iudaeos*, lucrare ce însoţeşte în plan teoretic nemiloasele persecuţii puse în practică în acele decenii de creştini; episcop şi teolog, îi adresează inclusiv papei atacuri aspre când consideră că luările de poziţie ale acestuia sunt eronate; susţinător al metricii clasice în scrisoarea către Modenus şi adversar al acelei *prosa d'arte* tipic medievale, scrie o gramatică ce îşi propune să creştineze această artă, transformând-o profund în raport cu formele sale originale. Între toate aceste contradicţii emerge ca trăsătură fundamentală a profilului său un puternic naţionalism spaniolo-vizigot, foarte evident în, pentru noi, cea mai interesantă operă a sa: *Historia rebellionis Pauli adversus Wambam* sau *Historia Wambae regis*.

Sub forma unei monografii de tip sallustian este relatat un eveniment contemporan, revolta din 672-673 din Septimania, la graniţa cu Francia, reprimată aspru de regele vizigot. Iulian este convins că la originea rebeliunii se află naţiunea vecină, *ubi coniuratorum conciliabolum, perfidiae signum, obscenitas operum, fraus negotiorum, venale iudicium*[10], şi exaltă cu un înflăcărat panegiric figura regelui. Arhitectura e abilă, tinzând spre dramatic, cu inserarea unor discursuri imaginare şi a unor scrisori; perioada e amplă, consecinţă a lecturării nu doar a Vulgatei, ci şi a clasicilor; stilul e îngrijit, nu sec şi esenţial, ca în alte scrieri ale lui Iulian, dar nici încărcat de rime şi asonanţe ca în alte opere contemporane.

Producţia gramaticală – a cărei autenticitate pare din ce în ce mai sigură – cuprinde o *Ars grammatica* şi o *De partibus orationis*, care au influenţat operele ulterioare, mai ales în zona insulară. Planului religios îi aparţin cele trei cărţi ale *Prognosticon futuri saeculi*, referitoare la problema morţii şi a morţilor, mai general la *novissima*[11], şi cele două cărţi ale *Antikeimenon* (sau *Anticemenon*, în grafia medievală), despre contradicţiile dintre Vechiul şi Noul Testament, probabil lucrare a sa, chiar dacă atribuirea este mai degrabă discutabilă. Tipic medievale chiar şi sub aspectul structurii

10. „Unde sunt adunarea conspiratorilor, flamura perfidiei, necuviinţa în fapte, înşelăciunea în schimburi, tribunale corupte" – n.trad.
11. „Cele de pe urmă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

externe, cu o *interogatio* şi o *responsio*, caracterizate de o subtilitate a distincţiilor care pare să anticipeze metodele scolasticii, *Anticemenon libri* încearcă să dovedească de ce unele contradicţii sunt aparente, şi nu reale.

În sfârşit, trebuie amintit Valerius de Bierzo (Valerius Bergidensis), mort în 695, autor al unui *Epitameron* (titlu straniu în care fuzionează *Heptameron* cu prefixul de la *epitaphium* sau *epigramma*): viziuni şi povestiri ale călugărilor se amestecă într-o clară intenţie moralistă şi edificatoare, dar viguroasele calităţi de narator şi proza fluentă îi atribuie lui Valerius un loc anume în istoria literaturii. Fontaine face din el un precursor al genului picaresc, datorită relatării modurilor în care i s-a născut vocaţia monastică despre care putem citi în *Ordo querimoniae*, şi nu e nicio îndoială că descrieri şi întâmplări care se pot oarecum compara cu acel tip de roman nu lipsesc în scrierile lui Valerius şi că sunt abordate cu o îndemânare aparte. Valerius încheie cel mai bun moment al literaturii latine medievale în Spania: marea figură a lui Isidor va sfârşi prin a apăsa prea greu asupra epocilor succesive, condiţionându-le şi limitându-le originalitatea.

Regiunii insulare, mai precis Irlandei, îi aparţin opere de diverse genuri care au fost păstrate de marea tradiţie monastică. Foarte răspândit este gustul pentru *aenigmata* („ghicitori"), şi din Irlanda provenea poate autorul operei *Quaestiones aenigmatum rhetoricae artis*, aşa-numitele *Aenigmata Bernensia* („Ghicitorile din Berna"), care îi cheamă în cauză pe Cato, Cicero, Aristotel; sunt cam 60 de ghicitori, cu rezolvare într-adevăr dificilă, scrise într-o anumită formă metrică răspândită în special în Italia longobardă: de aici ipoteza că autorul ar putea fi un călugăr irlandez din mănăstirea de la Bobbio.

Cam pe la jumătatea secolului trebuie plasat un interesant opuscul anonim, *De duodecim abusivis saeculi*, care, folosindu-se din nou de Isidor şi de textul biblic, înşiruie şi analizează cele douăsprezece defecte principale care se pot întâlni în lume: *sapiens sine operibus, senex sine religione, adolescens sine oboedientia, dives sine elemosyna, femina sine pudicitia, dominus sine virtute, Christianus contentiosus, pauper superbus, rex iniquus, episcopus neglegens, plebs sine disciplina, populus sine lege*[12]. Stilul este simplu şi clar, spre deosebire de alte opere irlandeze din epocă, iar preceptele sunt inspirate dintr-un elementar bun-simţ.

Literaturii educative îi aparţin şi scrierile lui Adamnan, un irlandez născut în 623 sau 624, care a fost călugăr la Iona, apoi abate şi care, din insulă, a întreprins mai multe călătorii în Irlanda natală; a murit în 704. A scris *De locis sanctis*, cu descrierea Constantinopolului, Alexandriei şi Palestinei, preluate din relatarea episcopului galo-roman Arculfus, care călătorise personal la Ierusalim, şi *Vita Columbae*, biografia lui Colum Cille (Columban de Iona), întemeietorul mănăstirii de la Iona. Lui Adamnan îi este atribuit şi un comentariu la Vergilius, bazat pe mai vechi comentarii din Italia, în special pe cel al lui Philargyrius.

12. „Înţeleptul fără fapte, bătrânul fără religie, adolescentul fără cumînţenie, bogatul fără pomeni, femeia fără pudoare, stăpânul fără valoare, creştinul certăreţ, săracul orgolios, regele nedrept, episcopul nepăsător, mulţimea fără disciplină, poporul fără lege" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Între timp, continuă producţia de imnuri sacre: în afară de culegerea *Liber Hymnorum*, care conţine lucrări databile în această epocă, trebuie semnalat în special Antifonarul din Bangor, de la finalul secolului al VII-lea, descoperit de L.A. Muratori într-un codice de la Bobbio. Antifonarul cuprinde mai bine de o sută de fragmente, databile între secolele al VI-lea şi al VII-lea: rugăciuni, cânturi, imnuri, colecte (rugăciuni adiţionale liturghiei), antifoane. Nu lipsesc unele compoziţii în versuri cu caracter uşor diferit, precum *Versiculi familiae Benchuir*, cu o exaltare a mănăstirii şi a regulii sale, sau *Memoria abbatum nostrorum*, cu lista celor cincisprezece abaţi de la Bangor, de la Comgall, întemeietorul mănăstirii, care îi fusese magistru lui Columban (de Iona), până la Cronan, în funcţie la data compunerii poemului (care, aşadar, poate fi datat între 680 şi 691). Remarcabile sunt varietatea metrică şi erudiţia teologică şi literară de care dau dovadă compoziţiile; interesantă este şi prezenţa unor cuvinte celtice nelatinizate inserate ici-acolo în versuri. Unele texte dau impresia că au fost compuse cu o funcţie precisă în propaganda creştinismului monastic în cadrul conflictului cu religia bisericilor şi preoţilor: aşa se întâmplă în cazul lucrării *Versiculi familiae Benchuir*, care aminteşte „buna regulă de la Bangor, dreaptă şi dictată de Dumnezeu, riguroasă, sfântă, plină de zel, sublimă, justă şi uimitoare" şi descrie mănăstirea ca pe o *navis numquam turbata/ quamvis fluctibus tonsa*[13].

Referinţe bibliografice

Cu privire la literatura din Anglia, de bază este repertoarul R. Sharpe, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Brepols, Turnhout, 2001[2]; focalizate pe perioada anglo-saxonă: M. Lapidge, H. Gneuss (eds.), *Learning and Literature in Anglo-Saxon England*, Cambridge, Cambridge UP, 1985; M. Lapidge, *Anglo-Latin Literature 600-899*, London – Rio Grande (OH), Hambledon Press, 1996; M. Lapidge, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford, Oxford UP, 2006. O sintetică perspectivă de ansamblu se poate găsi în P. Lendinara, „La letteratura anglolatina", în F. Marenco (coord.), *Storia della civiltà letteraria inglese*, I, *Il Medioevo. Il Rinascimento. Il Seicento*, Torino, UTET, 1996, pp. 64-84; D.R. Howlett, „The Start of the Anglo-Latin Tradition", în C. White, R. Ashdowne (eds.), *Latin in Medieval Britain*, Oxford, Oxford UP, 2017, pp. 61-72.

Cu privire la literatura din Irlanda, cel mai actualizat repertoar este cel al lui D. Ó Corráin, *Clavis litterarum Hibernensium. Medieval Irish Books & Texts (c. 400 – c. 600)*, Turnhout, Brepols, 2017 (*CLH*), care îl completează pe cel deja citat al lui Sharpe, *A Handlist*, ed. cit. Studii cuprinzătoare cu privire la mediul cultural şi la literatura perioadei se găsesc în M.W. Herren, *Latin Letters in Early Christian Ireland*, Aldershot, Variorum Reprints, 1996, şi *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2010.

Cu privire la literatura din Italia longobardă, o sinteză în C. Villa, F. Lo Monaco, „Cultura e scrittura nell'Italia longobarda", în W. Pohl (coord.), *Die Langobarden. Herrschaft und Identität*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, pp. 503-544; în special cu privire la *Rhythmus de synodo Ticinensi*, vezi M. Kamptner, „*Scripsi per prosa* (Stefanus, «Rhythmus de synodo Ticinens»). MGH Poet. IV/2, pp. 728-731",

13. „Corabie niciodată zbuciumată,/ deşi atinsă de valuri" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

în *Poesia dell'alto medioevo europeo: manoscritti, lingua e musica dei ritmi latini. Poetry of Early Medieval Europe: Manuscripts, Language and Music of the Latin Rhythmical Texts*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 187-195.

Cu privire la LITERATURA DIN PENINSULA IBERICĂ repertoarul clasic este cel al lui M.C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum Latinorum medii aevi Hispanorum*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1959. Mai recente sunt repertoarul J.C. Martín, C. Cardelle de Hartmann, J. Elfassi (eds.), *Sources latines de l'Espagne tardo-antique et médiévale (V^e^-XIVe siècles). Répertoire bibliographique*, Paris, CNRS, 2010 (*SLE*), şi manualul sistematic C. Codoñer *et al.* (eds.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010 (*HVM*); vezi şi studiile incluse în P. Farmhouse Alberto, C. Codoñer Merino (coord.), *Wisigothica. After M.C. Díaz y Díaz*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2014. Pentru aspectele literare, vezi J. Carracedo Fraga, „Poesía y poetas en la escuela visigótica", în *Poesía latina medieval (siglos V-XV). Actas del IV Congreso del „Internationales Mittellateinerkomitee" (Santiago de Compostela, 12-15 septiembre de 2002)*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 93-107. Cu privire la „şcoala din Toledo", vezi P. Farmhouse Alberto, „Libri di poesia e collezioni di poemi nella Spagna visigotica: i casi di Eugenio, Ildefonso e Giuliano", în *Collezioni d'autore nel medioevo. Problematiche intellettuali, letterarie ed ecdotiche*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2018, pp. 3-25.

Despre JONAS DE BOBBIO, vezi P. Chiesa, „Giona di Bobbio", în *DBI*, vol. LV, 2000, pp. 185-188; o recentă introducere la *Vita Columbani* este cea a lui U. Longo, „La *Vita Columbani* di Giona di Bobbio", în *Teodolinda. I Longobardi all'alba dell'Europa. Atti del Secondo Convegno Internazionale di Studio (Monza, Gazzada, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015)*, Spoleto, CISAM, 2018, pp. 429-438; un studiu sistematic în A. O'Hara *Jonas of Bobbio and Vita Columbani: Sanctity and Community in the Seventh Century*, St Andrews, University of St Andrews, 2009.

Despre COLUMBAN, vezi M. Lapidge, „Columbanus Luxoviensis et Bobiensis abbas", în *CALMA*, vol. II/6, 2008, pp. 664-666. Studi cuprinzătoare cu privire la autor şi la influenţa sa: M. Lapidge (ed.), *Columbanus. Studies on the Latin Writings*, Woodbridge, Boydell, 1997; E. Destefanis (ed.), *L'eredità di san Colombano. Memoria e culto attraverso il Medioevo. L'héritage de saint Colomban. Mémoire et culte au Moyen Âge. Saint Colombanus' Legacy. Memory and Cult in the Middle Ages*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.

Despre ISIDOR DE SEVILLA, vezi în special C. Codoner *et al.*, „Isidore de Sevilla", în *HVM*, pp. 139-155; ediţii ale textelor sunt indicate în *SLE*, pp. 134-136. Pentru orientare în foarte vasta bibliografie cu privire la acest scriitor, este utilă A. Th. Fear, J. Wood (eds.), *A Companion to Isidore of Seville*, Leiden-Boston, Brill, 2020; oricum, semnalăm studiile fundamentale ale lui J. Fontaine (*Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, ed. a II-a, Turnhout, Brepols, 1983; *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols, 2000). Referitor la *Etymologiae*, ediţia „clasică" este cea a lui W.M. Lindsay (Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarvm sive originum libri XX*, Oxford, Clarendon Press, 1911); o echipă internaţională pregăteşte o nouă ediţie a operei, structurată pe cărţi, din care au apărut deja câteva volume.

Despre SISEBUT, vezi J.C. Martín, „Sisebuto de Toledo", în *HVM*, pp. 191-196; ediţii ale textelor sunt indicate în *SLE*, pp. 124-125 şi 130. Cu privire la *Carmen de luna*, vezi P. Farmhouse Alberto, „King Sisebut's «Carmen de luna» in the Carolingian School", în Paulo Farmhouse Alberto, David Paniagua (eds.), *Ways of Approaching Knowledge in Late*

Scanned with OKEN Scanner

Antiquity and the Early Middle Ages: Schools and Scholarship, Nordhausen, Bautz, 2012, pp. 177-205.

Despre THEODOR DIN TARS şi ADRIAN DE CANTERBURY, vezi M. Lapidge (ed.), *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on his Life and Influence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; M. Lapidge, „The School of Theodore and Hadrian", în M. Lapidge, *Anglo-Latin Literature 600-899*, London – Rio Grande (OH), Hambledon Press, 1996, pp. 141-168.

Despre ALDHELMUS, vezi M. Lapidge, „Aldhelmus Scireburnensis ep.", în *CALMA*, vol. I/2, 2000, p. 154; A. Orchard, *The Poetic Art of Aldhelm*, Cambridge, Cambridge UP, 1994; M. Lapidge, „The Career of Aldhelm", în *Anglo-Saxon England*, 36 (2007), pp. 15-69; G.T. Dempsey, *Aldhelm of Malmesbury and the Ending of Late Antiquity*, Turnhout, Brepols, 2015; M. Winterbottom, „Aldhelm's Prose Style and its Origins", în M. Winterbottom, *Style and Scholarship: Latin Prose from Gildas to Raffaele Regio. Selected Papers*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2020 pp. 101-138. Cea mai recentă ediţie a operei *De virginitate* este S.J. Gwara (ed.), Aldhelmus Malmesbiriensis. *Prosa de virginitate cum glosa Latina atque Anglosaxonica*, Turnhout, Brepols, 2001 (*CCSL* 124, 124A).

Cu privire la *ORIGO GENTIS LANGOBARDORUM*, vezi S.M. Cingolani, *Le Storie dei Longobardi. Dall'Origine a Paolo Diacono*, Roma, Viella, 1995; W. Pohl, „*Origo gentis Langobardorum*", în Francesco Lo Monaco, Francesco Mores (coord.). *I Longobardi e la storia. Un percorso attraverso le fonti*, Roma, Viella, 2012, pp. 105-121. Ediţie de text: A. Bracciotti (ed.), *Origo gentis Langobardorum*, trad. A. Bracciotti, Roma, Herder, 1998.

Despre PSEUDO-FREDEGARIUS, vezi M. Lapidge, „Fredegarius", în *CALMA*, vol. III/5, 2011, pp. 568-569; R. Collins, *Die Fredegar-Chroniken*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2007; H. Reimitz, *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550-850*, Cambridge, Cambridge UP, 2015; W.A. Goffart, „The Fredegar Problem Reconsidered", în *Speculum*, 38 (1963), pp. 206-241.

Despre EUGENIU DE TOLEDO, vezi R. Angelini, „Eugenius II Toletanus archiepiscopus", în *CALMA*, vol. III/3, 2010, pp. 294-296; S. Iranzo Abellan, „Eugenio II de Toledo", în *HVM*, pp. 110-118. Ediţie a operelor: P. Farmhouse Alberto (ed.), *Eugenii Toletani Opera omnia*, Turnhout, Brepols, 2005 (*CCSL* 114).

Despre ILDEFONSUS DE TOLEDO, vezi L. Raya Fages, „Ildephonsus Toletanus archiepiscopus", în *CALMA*, vol. VII/3, 2022, pp. 257-259; J.C. Martín Iglesias, „Ildefonso de Toledo", în *HVM*, pp. 129-139; ediţii ale textelor sunt indicate în *SLE*, p. 138. Studii cuprinzătoare: J.F. Rivera Recio, *San Ildefonso de Toledo. Biografia, época y posteridad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985; şi L. Navarra, *Ildefonso di Toledo*, Roma, Bulzoni, 2003.

Despre BRAULIUS, vezi M. Lapidge, „Braulio Caesaraugustanus ep.", în *CALMA*, vol. II/4, 2007, p. 501; J.C. Martín, „Ildefonso de Toledo", în *HVM*, pp. 95-100; ediţii de text sunt indicate în *SLE*, pp. 136-137.

Despre IULIAN DE TOLEDO, vezi J.C. Martín, „Julián de Toledo", în *HVM*, pp. 155-172; ediţii de text indicate în *SLE*, pp. 138-139. Un studiu cuprinzător este cel al lui S. Pabst, *Das theologische Profil des Julian von Toledo. Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts*, Leiden-Boston, Brill, 2021. Ediţii ale operelor: Iuliani Toletani episcopi *Opera*, I, J.N. Hillgarth, B. Bischoff, W. Levison (eds.); II, J.C. Martín Iglesias, V. Yarza Urquiola (eds.), Turnhout, Brepols, 1976 şi 2014 (*CCSL* 115, 115A, 115B).

Scanned with OKEN Scanner

Secolul al VIII-lea

Michael Lapidge

De-a lungul secolului al VIII-lea, insulele britanice au avut de beneficiat din partea Bisericii continentale şi a patrimoniului ei cultural. Tocmai datorită activităţii unui grup de călugări trimişi de papa Grigore cel Mare din mănăstirea Sf. Andrea de pe Clivus Scauri, conduşi de un anume Augustin, religia creştină a început să se răspândească în Anglia. Ştim că aceşti călugări au dus cu ei cărţi (unele dintre ele, într-adevăr puţine, au supravieţuit până în zilele noastre) şi că prima lor sarcină în Anglia a fost să întemeieze şcoli în care să se predea latina populaţiei locale, aşa încât aceasta să poată citi Biblia şi să poată participa la slujbă şi la solemnităţile liturgice (botez, căsătorie, înmormântare) pe care le impunea religia creştină. Prima şcoală a fost fondată la Canterbury, reşedinţa noului arhiepiscop, iar primii profesori au fost chiar călugării romani. Cu toate acestea, către jumătatea secolului al VII-lea se obţinuseră deja rezultate atât de satisfăcătoare încât au fost posibile consacrarea unui arhiepiscop de origine britană şi trimiterea de magiştri de la Canterbury pentru a întemeia şcoli în alte părţi ale Angliei.

Avem şi mărturii cu privire la cum, în aceeaşi perioadă, unii cărturari veniseră din Galia pentru a preda în şcolile engleze; se ştie, de exemplu, că episcopul Felix, originar din Burgundia, a fondat o şcoală în East Anglia, după modelul celei din Canterbury. Cu toate acestea, cel mai mare avânt al culturii engleze se datorează venirii la Canterbury (669-670) a doi eruditi cu experienţă şi cultură excepţionale, care proveneau din aria Mediteranei: Theodor, originar din Tars (Cilicia), de limbă greacă, care studiase la Constantinopol şi care ajungea în Anglia după o perioadă petrecută la Roma într-o mănăstire greacă; şi Adrian, originar din Libia, din Nordul Africii, şi el de limbă greacă, care ajungea în Anglia după o şedere într-o mănăstire napolitană.

Împreună, Theodor şi Adrian au întemeiat o şcoală la Canterbury, care a atras studenţi din toate colţurile Angliei şi care, judecând după corpusul de comentarii biblice produse, dar publicate abia de curând, a ajuns repede în avangarda panoramei culturale europene a vremii. Activitatea didactică a lui Theodor şi Adrian şi rezultatele celui mai bun elev englez al lor, Aldhelmus, au trasat deci fizionomia culturii şi literaturii de limbă latină în cursul secolului următor.

De-a lungul secolului al VIII-lea, insulele britanice şi-au plătit datoria faţă de cunoştinţele de pe continent. Într-adevăr, graţie activităţii misionare engleze, şi în special prin opera lui Willibrord şi Wynfreth/Bonifaciu, Biserica s-a stabilit pentru

Scanned with OKEN Scanner

prima dată în Frisia (Olanda de astăzi) şi în Germania. Astfel, pe făgaşul misiunilor anglo-saxone au apărut în Germania şcoli şi mănăstiri care au fost dotate încă de la început cu cărţi importate din Anglia, în special texte de autori englezi, precum Aldhelmus şi Beda, ale căror opere constituiau de acum curriculumul şcolilor de dincolo de Canalul Mânecii. La finalul secolului al VIII-lea, masiva reformă a Bisericii continentale întreprinsă de Carol cel Mare a fost inspirată şi condusă de Alcuin care, din 782 şi până la moarte, în 804, a îndeplinit rolul de consilier principal al împăratului în ceea ce priveşte învăţământul şi cultura. Operele latine ale acestor englezi – Willibrord, Wynfreth, Beda şi Alcuin – reprezintă rezultatele cele mai bune ale literaturii de limbă latină din secolul al VIII-lea; dar pentru a le aprecia meritele, trebuie să luăm în considerare contextul literar mai amplu în care au trebuit să activeze.

Putem începe prin a examina Anglia primilor ani din secolul al VIII-lea. Pare corect să se afirme că literatura latină din epocă era dominată de influenţa lui Aldhelmus, fără îndoială primul „om de litere" englez. Deşi majoritatea operelor sale latine au fost compuse în ultimele decenii ale secolului al VII-lea (şi deci intră în materia capitolului precedent), în secolul al VIII-lea influenţa lor a devenit dominantă: peculiara prolixitate şi structura prozei sale, aşa cum apare în special în *De virginitate*, au fost însuşite de majoritatea prozatorilor englezi ai secolului al VIII-lea, în special în Southumbria (adică Anglia de la sud de fluviul Humber); metoda sa stereotipă de compunere a hexametrilor (cantitativi), mai ales în *Carmen de virginitate*, a găsit numeroşi imitatori; tentativele sale de a experimenta în utilizarea secvenţelor de opt silabe ritmice în scopuri narative, ca în *Carmen rhythmicum*, au fost continuate de elevul său Aethilvaldus şi de diferiţi alţi poeţi anglo-latini; chiar şi genul ghicitorilor (*aenigmata*) în metru, care poate fi considerat o inovaţie a sa, a fost imitat de numeroşi poeţi, printre care Tatuinus, Eusebiu şi Wynfreth/Bonifaciu.

Una dintre problemele cele mai urgente cu care cărturarii englezi şi irlandezi au trebuit să se confrunte a fost aceea de a nu vorbi limba latină ca limbă maternă. Dificultatea era sporită de faptul că gramaticile din Antichitatea Târzie – de exemplu, cele ale lui Donatus şi Priscianus – fuseseră gândite ca texte de consultat de către *grammatici* pentru care latina era limba maternă, şi deci erau cu totul nepotrivite pentru începători; în plus, dat fiind că englezii şi irlandezii nu vorbeau latina ca nişte nativi, lungimea vocalelor şi accentul natural al cuvintelor trebuia să fie deprins cu mare trudă înainte de a întreprinde orice încercare de a compune versuri cantitative şi chiar ritmice. În aceste împrejurări, nu ne surprinde faptul că învăţaţii anglo-saxoni însărcinaţi cu predarea latinei au trebuit să alcătuiască tratate elementare de gramatică şi metrică latină pentru uzul propriilor studenţi. Aldhelmus pare să fi fost primul: ne-a rămas de la el o parte din impunătoarea sa *Epistola ad Acircium*, care include două scurte tratate intitulate *De metris* şi *De pedum regulis*. Exemplul său a fost urmat curând de alţii, printre care Wynfreth/Bonifaciu, Tatuinus şi Beda.

Wynfreth s-a născut la Devon, în jurul anului 675 şi a petrecut prima parte a activităţii sale ca magistru la mănăstirea Nursling (Hampshire); mai apoi, în 718, a părăsit Anglia şi şi-a încheiat cariera ca misionar în Germania, după ce a adoptat numele religios de *Bonifatius*, de la un martir roman, în timp ce se afla la Roma în

Scanned with OKEN Scanner

ajunul plecării sale către acele ţinuturi (mai jos vom reveni asupra activităţii lui de misionar; aici ne interesează activitatea sa de gramatician în Anglia). În timp ce se afla încă pe insulă, Wynfreth a compus un considerabil corpus de opere latine care dezvăluie atât capacitatea sa ca profesor, cât şi talentul său de a compune în latină. El este autorul unei gramatici latine, *Ars grammatica*, foarte utilizată pe continent (probabil că şi în Anglia) timp de aproape un secol, când gramaticienii ca Wynfreth au fost eclipsaţi de aşa-numitele „gramatici analitice". Trăsăturile caracteristice ale lucrării *Ars grammatica* a lui Wynfreth se pot identifica în simplitatea şi claritatea structurii: este prima gramatică europeană care prezintă paradigmele verbale sub forma unor tabele, atât de uzuale astăzi pentru noi prin intermediul gramaticilor moderne de limbi străine. Wynfreth a scris şi un scurt tratat de metrică – intitulat *Caesurae versuum* – despre accent, despre silabele accentuate şi neaccentuate, care pare să derive din tratatul anterior *De metris* al lui Aldhelmus. În aceste opere gramaticale, Wynfreth dovedeşte că a citit şi asimilat o serie incredibil de amplă de izvoare clasice.

Dar, aşa cum se poate deduce din consistentul corpus de *Epistolae* care ni s-au transmis sub numele său şi dintr-o culegere de douăzeci de *aenigmata* metrice, Wynfreth nu a fost doar un gramatician. Epistolele acoperă cea mai mare parte a vieţii sale de adult. Mai jos, le vom lua în considerare pe cele relative la anii activităţii sale misionare; aici este suficient să semnalăm că puţinele scrisori din tinereţe – adică cele anterioare anului 718 – dovedesc o influenţă profundă a prolixului stil din proza lui Aldhelmus. Într-una din aceste scrisori (*Epistola* X), databilă în 716, Wynfreth relatează amplu o viziune a lumii de dincolo pe care o avusese un nenumit călugăr din Much Wenlock: scrisoarea este deci prima din acele „viziuni ale lumii de dincolo" latine care ne-au parvenit din Britania anglo-saxonă şi, prin urmare, le anticipează pe cele compuse mai târziu, în secolul al VIII-lea, de Beda şi de Alcuin. O altă scrisoare de tinereţe a lui Wynfreth (*Epistola* IX) conţine o serie de îndrumări morale adresate unui anume Nitardus (altfel, necunoscut); interesantă este maniera în care Wynfreth îşi încheie scrisoarea, cu o secvenţă de douăzeci şi şase de octosilabe rimate, care au fost, evident, modelate după *Carmen rhythmicum* a lui Aldhelmus. Wynfreth a fost foarte abil şi în compunerea versurilor cantitative; culegerea sa de douăzeci de *aenigmata* are ca primă sursă de inspiraţie *aenigmata* ale lui Aldhelmus, dar, în vreme ce acesta încercase să dezvăluie misterele creaţiei divine reflectând asupra naturii creaturilor însufleţite şi a obiectelor neînsufleţite, Wynfreth s-a ocupat să zugrăvească virtuţile şi viciile care guvernează viaţa omului. În fiecare *aenigma*, o *virtus* vorbeşte la persoana I, iar mesajul este încadrat de un acrostih (VERITAS AIT; SPES FATVR[1], şi aşa mai departe); mesajele celor zece virtuţi sunt contrazise de cele zece vicii. Culegerea se deschide cu un scurt prolog metric, în care virtuţile şi viciile sunt zugrăvite alegoric ca mere ale Arborelui Vieţii şi ale Arborelui Morţii; fecioara, *virgo*, care ar dori să obţină răsplata paradisului este sfătuită să aleagă merele dulci ale unuia şi să le evite pe cele amare ale celuilalt. *Aenigmata* ale lui Wynfreth nu au sclipirea intelectuală a celor ale lui Aldhelmus, dar dovedesc conştiinţa, din partea autorului, de a activa deja în cadrul unei tradiţii engleze consolidate.

1. „Adevărul a spus, speranţa zice" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Un contemporan al lui Wynfreth, de asemenea îndatorat faţă de Aldhelmus, a fost învăţatul din Mercia Tatwine, sau Tatuinus, arhiepiscop de Canterbury între 731 şi 734. Ca şi Wynfreth, şi Tatuinus a compus o elementară *Ars grammatica* în scop pedagogic, dar derivată din surse fundamental diferite de cele ale predecesorului său. Ca şi în cazul altor gramatici insulare din acea perioadă, structura lucrării *Ars grammatica* a lui Tatuinus e dictată de gramaticile din Antichitatea târzie şi de metoda lor de a trata cele opt părţi de vorbire; cu toate acestea, Tatuinus se îndepărtează de modelul său, punând în loc exemple extrase din vocabularul creştin, cu scopul de a ilustra caracteristicile gramaticale ale limbii latine. Ca şi Wynfreth, şi Tatuinus a scris o culegere de *aenigmata* metrice. Culegerea lui Tatuinus constă din patruzeci de *aenigmata* încadrate de un lung vers acrostih (*SVB DENO QVATER HAEC DIVERSE ENIGMATA TORQVENS*[2]). Ca şi la Wynfreth, dar diferit faţă de Aldhelmus, temele ghicitorilor/*aenigmata* lui Tatuinus sunt adesea mai degrabă concepte abstracte decât obiecte reale; ele sunt organizate schematic, aşa încât să reflecte înţelegerea noastră şi interpretarea pe care o dăm adevărului creştin: *De philosophia* (I), *De spe, fide, caritate* (II), *De historia et sensu et morali et allegoria* (III), apoi o secvenţă care începe cu *De litteris* (IV), *De membrano* (V), *De penna* (VI), apoi obiectele credinţei creştine – *De tintinno* (VII), *De ara* (VIII), *De cruce Christi* (IX), *De recitabulo* (X) – şi aşa mai departe. Evident, intenţia lui Tatuinus era de a-l călăuzi pe cititor către o percepţie nouă a adevărului creştin, prin intermediul contemplaţiei şi al recuzitei ceremoniale creştine de fiecare zi; dar el nu a reuşit să îşi respecte acest plan al său pentru întreaga colecţie. În plus, un continuator, pe nume Eusebiu, a adăugat alte şaizeci de *aenigmata* la cele ale lui Tatuinus cu scopul de a duce culegerea până la deja canonicul număr 100, după modelul consacrat de Aldhelmus (şi, mai înaintea lui, de Symphosius). Comparativ cu cele ale lui Tatuinus, *aenigmata* ale lui Eusebiu sunt banale; deşi încep şi acestea cu o mare schemă cosmologică (primele sunt *De Deo*, *De angelo*, *De demone*, *De homine*, *De caelo*, *De terra*), această schemă se întrerupe curând şi Eusebiu este constrâns să recurgă la *Physiologus* pentru un anumit număr de subiecte din lumea animală, aşa încât să poată completa grupul său de şaizeci de *aenigmata*.

Printre animalele incluse în culegerea lui Eusebiu se găsesc diverşi şerpi şi monştri (*draco, chelydrus, scytalus, amphisbaena, saura lacertus, chimaera* etc.), fapt care lasă să se înţeleagă cum teratologia constituia obiectul unui interes special din partea anglo-saxonilor. Acelaşi interes se reflectă în *Liber monstrorum*, un tratat în proză compus probabil la Malmesbury de un anonim, coleg sau poate elev al lui Aldhelmus. În vreme ce *aenigmata* ale lui Aldhelmus evocă creaţia în dimensiunea sa naturală, autorul operei *Liber monstrorum* înţelege să descrie ceea ce este nenatural şi monstruos în creaţie. Opera este alcătuită din trei cărţi: prima este dedicată monştrilor (precum Ciclopii, Minotaurul, Eumenidele etc.), a doua animalelor gigantice (hipopotami, elefanţi, crocodili etc.), a treia reptilelor şi şerpilor; în total, e vorba de aproape o

2. Versul nu poate fi înţeles fără versul anterior corespondent: *Stamine metrorum exstructor conserta retexit/ Sub deno quater haec diverse enigmata torquens*: „împletindu-le diferit, izvoditorul a ţesut/ sub urzeala metrilor aceste patruzeci de ghicitori împreună" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

sută paisprezece monştri, majoritatea dintre ei fiind descrişi în termenii unei detaşate, dar copleşitoare uimiri: *Sunt mulieres, ut ferunt, speciosae, Rubro Mari coherentes, quarum corpora marmoreo nitore fulgent, quae XIII pedes altitudinis et crines usque ad talos defluentes, caudas boum in lateribus et camelorum pedes habent*[3] (I, 28). De asemenea, în alte împrejurări, autorul anonim este, în mod evident, capabil să-i joace feste cititorului său, ca în cazul moderatei descrieri a unui „monstru nocturn": *Et dicunt, quod dici nefandum est, monstrum quoddam nocturnum fuisse quod semper noctu per umbram caeli et terrae volabat, homines in urbibus horribili stridore territans*[4] (I, 42). Acest monstru înspăimântător nu este nimic altceva decât *Fama* lui Virgiliu (*Aen.*, IV, 173-195), care, la fel, zboară pe timpul nopţii pentru a răspândi confuzie şi teamă. *Liber monstrorum* conţine un anumit număr de obscurităţi pline de semnificaţii, cum e aceasta, ceea ce explică popularitatea sa pe continent în secolele succesive.

Până acum am luat în considerare scriitorii englezi de la sud de râul Humber, dar, către începutul secolului al VIII-lea, o remarcabilă activitate literară s-a manifestat şi în Northumbria. La Whitby, de exemplu, un autor anonim – foarte probabil o femeie, fiindcă Whitby era condusă de o femeie şi găzduia atât bărbaţi, cât şi femei – a scris cea dintâi *Viaţă a lui Grigore cel Mare*. Această *Viaţă* poate fi numită una dintre cele mai excentrice opere hagiografice din întregul Ev Mediu. Autorul nu cunoştea nimic autentic despre marele papă şi astfel relatarea – scrisă într-o latină care uneori frizează incoerenţa – se desfăşoară cu anecdote nepotrivite, miracole improbabile, fragmente originale extrase din operele lui Grigore, totul susţinut de hotărâta afirmaţie a autorului care nu pune totuşi nimic la îndoială, chiar dacă din ceea ce scrie cu privire la Grigore cel Mare unele lucruri ar putea să nu îl privească pe acesta: *unde, si quid horum quae scripsimus de hoc viro non fuit [...], de illo eius etiam esse in magno non dubitamus minime*[5] (c.30). În schimb, la Lindisfarne, un călugăr anonim a compus între 698 şi 705 o *Viaţă a Sfântului Cuthbert* (†687), care fusese membru al acelei comunităţi şi care este comemorat cu tonuri de familială afecţiune. La Ripon un călugăr pe nume Ştefan a scris o viaţă a formidabilului episcop Wilfrith (†709), un sfânt deloc familiar şi afectuos; *Viaţa* e totuşi o importantă apologie a lui Wilfrith şi a nenumăratelor sale încăierări cu regi şi papi pentru a-şi asigura controlul absolut al vastei dieceze de Northumbria.

Oricum, aceste vieţi de sfinţi dezvăluie un anumit ferment cultural în diverse centre din Northumbria de la începutul secolului al VIII-lea. Însă aceste centre par puţin lucru în comparaţie cu Wearmouth-Jarrow şi mai ales cu cel mai faimos magistru al său, Beda Venerabilul (673-735). Beda a fost unul dintre cei mai mari

3. „Există, după cum se spune, în apropierea Mării Roşii femei frumoase, ale căror trupuri sclipesc de o strălucire marmoreeană, înalte de treisprezece picioare şi care au părul ce le ajunge până la călcâie, cozi de boi la şolduri şi picioare de cămile" – n.trad.
4. „Şi se spune, ceea ce e abominabil [şi] să zici, că era un anume monstru de noapte care zbura întotdeauna noaptea în umbra cerului şi a pământului, înspăimântându-i pe oameni în cetăţi cu răget oribil" – n.trad.
5. „De aceea, dacă ceva din cele pe care le-am scris nu a fost despre acest bărbat [...] nu punem câtuşi de puţin la îndoială că chiar şi acel fapt îl priveşte serios" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

şi mai influenţi autori ai Evului Mediu latin, iar moştenirea sa literară îmbrăţişează multe arii de activitate: pedagogie, exegeză biblică, hagiografie, istorie şi poezie. Însă pentru a oferi o idee despre importanţa lui Beda pentru civilizaţia medievală, va trebui să luăm în considerare pe scurt fiecare dintre aceste arii.

Putem începe cu pedagogia. În mod clar, Beda şi-a iubit munca de profesor; ca dovadă, de exemplu, o impresionantă scrisoare ajunsă până la noi prin mâna unuia dintre ultimii săi elevi, un tânăr pe nume Cuthbert – a nu se confunda cu Sfântul Cuthbert, anterior –, *Epistola Cuthberti de obitu Bedae*. În scrisoare se povesteşte cum Beda, pe patul de moarte, continua să predea unui mic grup de discipoli reuniţi la căpătâiul său, explicându-le textul primelor capitole din Evanghelia după Ioan şi unele inexactităţi din textul *De natura rerum* al lui Isidor, fiindcă, aşa cum spunea Beda, *nolo ut pueri mei mendacium legant, et in hoc post meum obitum sine fructu laborent*[6]. Tocmai datorită preocupării sale pentru precizie şi claritate, Beda a compus scurtul său tratat *De natura rerum*, operă care a circulat în toată Europa în sute de copii manuscrise. În virtutea accesibilităţii lor, şi celelalte scrieri pedagogice ale sale au avut o răspândire la fel de amplă. Tratatul *De orthographia* fusese gândit ca manual pentru scribii din *scriptorium*-ul de la Wearmouth-Jarrow, cu scopul de a le oferi un ghid pentru chestiuni precum asimilarea consoanelor (*inmitto* sau *immitto*? *inrigo* sau *irrigo*? etc.) sau alte aspecte problematice ale ortografiei latine. Tratatul *De arte metrica* este o lucidă introducere la comportarea versului cantitativ, în mod potrivit ilustrat cu citări preluate de la poeţii latini creştini (cu care Beda a înlocuit exemplele clasice prezente în izvoarele din Antichitatea târzie), care a servit ca introducere standard la metrică pentru întreaga Europă, din secolul al VIII-lea până în cel de-al XVI-lea. Ulterior, valoarea sa a sporit datorită includerii unui *appendix*, *De schematibus et tropis*, în care autorul explica diversele figuri retorice prin intermediul unor exemple extrase din Biblie. În sfârşit, tratatele referitoare la computul ecleziastic, în special cel intitulat *De temporum ratione*, trebuie şi ele considerate drept cele mai clare şi mai complete introduceri în această materie de nepătruns. Supravieţuirea sa în peste două sute cincizeci de copii manuscrise dovedeşte cât de util îl considerau cititorii medievali.

Beda a avut o influenţă profundă şi ca exeget. A fost adesea considerat ultimul dintre marii Părinţi ai Bisericii, deşi Beda însuşi, cu multă modestie, nu avea o părere atât de bună despre operele sale. Mai degrabă, el a încercat să redacteze comentarii la acele cărţi ale Bibliei pentru care comentariile patristice nu erau uşor accesibile. De aceea, a scris comentarii la Geneză (cc. I-XX), Exod (XXIV, 12 – XXX, 2: *De templo* şi *De tabernaculo*), Samuel, Regi, Ezra şi Neemia, Cântarea Cântărilor şi Tobit din Vechiul Testament, şi la Marcu, Luca, la Faptele Apostolilor, la Epistole şi la Apocalipsă, din Noul Testament. Unele dintre aceste comentarii (de exemplu, cele la Geneză şi la Epistole) sunt, în esenţă, *catenae* de extrase de la autori patristici anteriori; în toate, Beda se dovedeşte foarte dependent de tradiţie. Cu modestia care îl caracteriza, Beda se simţea dator să ofere celor care intenţionau să studieze

6. „Nu vreau ca să citească minciuni copiii mei şi prin aceasta, după moartea mea, să trudească fără rod" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Biblia explicaţiile cele mai acurate şi mai competente la textul sacru şi nu îşi dorea să rivalizeze cu Părinţii Bisericii. Oricum, nu se poate spune despre comentariile lui Beda că ar fi lipsite de originalitate. Pe ansamblu, Beda evită explicaţiile alegorice şi aritmologice (cu excepţia anumitor cărţi din Vechiul Testament, unde acest tip de interpretare se consolidase în tradiţia patristică, ca în cazul tabernacolului din Exod, tratat în *De tabernaculo*). Dimpotrivă, el era înclinat spre ceea ce s-ar putea defini ca interpretare „filologică". Dată fiind preocuparea sa constantă pentru pedagogie şi pentru claritatea expozitivă, scopul principal al lui Beda a fost de a explica semnificaţia literală a cuvintelor textului sacru. Această metodă se vede mai bine în revizuirea sa la comentariul la Faptele Apostolilor, *Retractatio in Actus Apostolorum* (la începutul carierei compusese *Expositio Actuum Apostolorum*; către sfârşitul vieţii, după ce a dobândit unele cunoştinţe de limbă greacă, a scris *Retractatio*). Beda avea la dispoziţie o copie în greacă pentru Faptele Apostolilor (manuscrisul utilizat de Beda se păstrează astăzi la Bodleian Library din Oxford) şi, prin compararea Vulgatei latine cu originalul grec, a reuşit să identifice şi să lămurească unele ambiguităţi din textul latin, trecute neobservate până atunci.

Beda a avut o mare influenţă şi ca hagiograf. Din perspectiva Evului Mediu târziu, opera cea mai importantă din acest domeniu a fost, probabil, cea care este apreciată mai puţin de specialiştii moderni, adică *Martyrologium*. Această operă nu e pe deplin înţeleasă, fiindcă cel mai vechi manuscris păstrează doar intrările pentru ianuarie-iulie, iar manuscrisele de mai târziu conţin o uimitoare mulţime de interpolări. Dar *Martyrologium* este importantă fiindcă este primul martirologiu „istoric": adică o operă care, pentru fiecare sfânt comemorat, include o scurtă prezentare (de obicei un paragraf) ce relatează pe scurt viaţa acestuia şi circumstanţele martiriului. În *Martyrologium*-ul său, Beda a inclus o sută paisprezece prezentări sinoptice extrase dintr-un amplu evantai de vechi *passiones* şi *vitae sanctorum*. Aşadar, opera dovedeşte limpede tipul de cultură şi de metodă ştiinţifică al lui Beda, care era în stare să utilizeze cele mai obscure texte hagiografice pentru a compila o lucrare de acest gen. *Martyrologium* se poate defini ca o dare-de-seamă foarte accesibilă şi practică privitoare la principalii sfinţi şi martiri ai Bisericii, şi tocmai graţie acestor caracteristici a avut o profundă influenţă asupra autorilor de martirologii de mai târziu, precum Florus şi Usuardus, ale căror opere au dat formă calendarului de sfinţi pe care Biserica îi comemorează şi astăzi. Beda a compus şi un anumit număr de Vieţi ale sfinţilor, mai exact o *Vita Sancti Felicis*, care se poate defini ca un centon în proză al unor poezii ale lui Paulinus de Nola despre viaţa şi cultul sfântului; şi o *Passio Sancti Anastasii*, o povestire a vieţii martirului persan Anastasius (†628), bazată pe o traducere anterioară într-o latină, potrivit lui Beda, barbară – şi care avea deci nevoie de o atentă revizuire –, a unei originare *passio* în limba greacă. Aceste două Vieţi au fost puţin studiate (abia de curând, *Passio Sancti Anastasii* a fost identificată ca operă a lui Beda într-un text considerat până acum anonim) şi, în consecinţă, reputaţia lui Beda ca hagiograf se bazează în principal pe cele două Vieţi ale lui Cuthbert, una în versuri, despre care vom avea ocazia să vorbim mai jos, şi cealaltă în proză.

Despre aceasta din urmă se poate spune că tocmai datorită ei s-a răspândit faima internaţională a sfinţeniei lui Cuthbert, dat fiind că opera a supravieţuit într-un mare

Scanned with OKEN Scanner

număr de copii, atât continentale, cât şi engleze. Beda a ales ca izvor anonima *Vita Sancti Cuthberti* de la Lindisfarne, dar, aşa cum am văzut, ea fusese scrisă de un călugăr care îl cunoscuse personal pe Sfântul Cuthbert şi era concepută doar pentru uzul comunităţii din Lindisfarne; motiv pentru care abundă în detalii locale şi familiale cu privire la sfânt. În mod clar, Beda şi-a dat seama de faptul că aceste detalii nu ar fi prezentat niciun interes pentru un public mai amplu, în cazul în care cultul sfântului s-ar fi răspândit dincolo de limitele comunităţii Lindisfarne; şi mai ştia şi că prima îndatorire a unui hagiograf constă în a descrie un sfânt ca pe destinatarul puterii lui Dumnezeu şi al tăriei (*virtus*) sale pe pământ, decât ca pe o fiinţă umană. Aşadar, nu îl privea în mod deosebit pe hagiograf să scrie că sfântul era înalt sau scund, slab sau gras, chel sau hirsut, născut în cutare sat sau de către cine a fost educat. În consecinţă, în rescrierea *Vieţii lui Cuthbert* a autorului anonim de la Lindisfarne, Beda a eliminat toate detaliile familiale şi locale şi le-a înlocuit cu ample pasaje omiletice, atrăgând atenţia cititorului asupra semnificaţiei morale a miracolelor şi asupra locului lor în planul divin şi ilustrând toate acestea prin intermediul paralelelor biblice, în special cu viaţa lui Christos. Astfel, blândul şi binevoitorul călugăr zugrăvit în *Vita Sancti Cuthberti* de la Lindisfarne devine în Viaţa lui Beda un instrument, viguros, dar lipsit de individualitate, al tăriei (*virtus*) lui Dumnezeu pe pământ. Desigur, poate că Beda a scris şi lucruri care, după gustul modern, sunt mai puţin atrăgătoare, dar *Vita Sancti Cuthberti* în proză dovedeşte că el stăpânea pe deplin convenţiile literaturii hagiografice.

În timp ce hagiografia se ocupă de aspectele divine şi eterne ale vieţilor sfinţilor, istoria este interesată de evenimentele temporale ale acestei lumi. Beda era foarte conştient de această distincţie şi, ca urmare, există o netă diferenţă între scrierile sale hagiografice şi cele istorice. Pe bună dreptate, Beda este cunoscut ca unul dintre cei mai mari istorici ai Evului Mediu, în special datorită operei sale *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, care a fost terminată în 731, către sfârşitul vieţii sale; dar bazele pentru *Historia ecclesiastica* fuseseră deja puse în scrierile istorice precedente. Acestea includ o amplă *Chronica maiora*, pe care el a aşezat-o ca anexă la tratatul despre comput, *De temporum ratione* (încheiat în 725). *Chronica maiora* vrea să ilustreze cele şase vârste ale lumii; cadrul lor cronologic se întinde de la creaţie până în vremea lui Beda (adică până în 725, în timpul celei de-a şasea vârste). Izvoarele principale ale operei au fost *Cronica* lui Ieronim şi *Historia adversus paganos* a lui Orosius, dar şi o serie, impresionantă ca amploare, de izvoare istorice; e îndoielnic dacă printre istoricii antici a fost vreunul care să fi avut un control mai amplu decât Beda asupra izvoarelor.

Acelaşi amplu spectru şi deplin control al izvoarelor istorice caracterizează *Historia ecclesiastica*. Subiectul acestei opere e constituit de introducerea, consolidarea şi evoluţia Bisericii catolice în Anglia, de la misiunea gregoriană din 597 şi până la Beda (731). Autorul utilizează un consistent număr de izvoare scrise, precum Orosius, Gildas (a cărui *De excidio Britanniae* cuprinde o secţiune introductivă referitoare la creştinismul britanilor romani), *Cronicile* lui Ieronim, Eutropius, Hegesippus, Marcellinus Comes şi alţii; dar în descrierea Bisericii anglo-saxone Beda a fost practic un adevărat pionier, neavând ca model istorii anterioare. Aşadar, Beda a scris

Scanned with OKEN Scanner

conştiincios unui mare număr de colegi din alte părţi ale Angliei, în special la Canterbury, pentru a cere informaţii din arhivele lor. Tocmai această cercetare ştiinţifică face ca *Historia ecclesiastica* să fie atât de „modernă". Într-adevăr, schema operei seamănă cu aceea a unei monografii moderne: o prefaţă, în care autorul aduce mulţumiri altor cărturari pentru ajutorul acordat în procurarea izvoarelor şi documentelor; ample citări din importante mărturii, scrise sau nu, ale căror izvoare sunt amplu atestate (nota de subsol nu fusese încă inventată la vremea lui Beda, dar nu e greu de văzut cum referinţele sale s-ar putea transforma uşor în note!); şi, la finalul operei, un *curriculum vitae* în care autorul descrie pe scurt momentele esenţiale ale vieţii sale şi operele publicate. Cu toate acestea, nu aparenta sa modernitate face din *Historia ecclesiastica* o operă capitală a istoriografiei, ci originalitatea conţinutului său. Opera se împarte în cinci cărţi, fiecare dintre ele încadrând o anumită evoluţie istorică: pregătirea misiunii gregoriene şi sosirea acesteia în Anglia (cartea I); extinderea Bisericii prin efortul misionarilor catolici până la întoarcerea episcopului Paulinus din Northumbria (cartea a II-a); dezvoltarea ulterioară a Bisericii din Northumbria sub influenţă irlandeză, care culminează cu victoria facţiunii romane cu privire la chestiunea datării Paştelui în cadrul sinodului de la Whitby din 664 (cartea a III-a); carierele şi rezultatele obţinute de arhiepiscopul Theodor şi de episcopul Cuthbert (cartea a IV-a); starea din acea vreme a Bisericii din Anglia (cartea a V-a). Oricum, a prezenta atât de schematic această operă înseamnă a-i nesocoti forţa sa dramatică; într-adevăr, Beda s-a îngrijit să-şi ilustreze naraţiunea cu anecdote memorabile şi semnificative, dintre care unele au devenit parte a tradiţiei engleze şi a conştiinţei naţionale: povestea papei Grigore şi a tinerilor sclavi în forul din Roma (II, 1), comparaţia între viaţa omului şi trecerea unei păsări printr-o sală într-o noapte de iarnă, care a folosit la convingerea unui rege din Northumbria să se convertească la creştinism (II, 13), darul miraculos de a compune poezie creştină acordat ţăranului analfabet Caedmon (IV, 24) şi multe altele. Aceste caracteristici au făcut ca *Historia ecclesiastica* să fie o lectură fundamentală pentru întregul Ev Mediu – opera supravieţuieşte în sute de manuscrise – şi rămâne pentru noi unul dintre cele mai importante izvoare de cunoaştere a vechii Anglii.

Înainte de a ne despărţi de Beda trebuie să spunem câteva cuvinte despre importanţa sa ca poet latin, fiindcă acest aspect al producţiei sale literare nu a fost niciodată apreciat suficient. În acel *curriculum vitae* pus la finalul lucrării *Historia ecclesiastica* (V, 24), Beda înşiruie diverse opere poetice: *Liber epigrammatum*, *Liber hymnorum* şi *Vita metrica Sancti Cuthberti*. Primele două nu au ajuns până la noi intacte, deşi au fost identificate unele fragmente ale celei dintâi, iar unele extrase din cea de-a doua au fost publicate în secolul al XVI-lea de liturgistul flamand Georg Cassander (manuscrisul imnurilor lui Beda utilizat de el s-a pierdut şi niciun alt manuscris medieval nu conţine vreo urmă a acestora). Cassander ne-a transmis unsprezece imnuri ale lui Beda pentru diferite sărbători din sanctoral; se pare că Beda înţelegea imnurile sale ca pe un supliment la cele din vechea culegere de imnuri benedictină, care conţinea doar şaisprezece (majoritatea ale lui Ambrosius) pentru fiecare oficiu monastic în parte, plus altele, puţine, pentru sărbătorile de Crăciun şi de Paşte. El şi-a modelat imnurile după cele ale lui Ambrosius, dar în vreme ce acestea din urmă

Scanned with OKEN Scanner

conţin de regulă opt strofe de câte patru versuri fiecare, cele ale lui Beda conţin şaisprezece sau treizeci şi două (ambele numere sunt multipli de opt), şi cel mai probabil au fost deci gândite pentru cântarea antifonală, în felul celor ale lui Ambrosius. Ceea ce este şi mai semnificativ, Beda a modelat şi stilul, şi metrul (dimetru iambic) după cele ale lui Ambrosius, aşa încât să pară, la prima vedere, simple şi modeste, chiar dacă erau impregnate de reminiscenţe biblice; ca şi modelul lor, imnurile lui Beda sunt extraordinar de dense şi reprezintă unul dintre cele mai remarcabile rezultate poetice ale Bisericii anglo-saxone, puţin cunoscut pe continent (doar unul dintre acestea, cel pentru sărbătoarea Înălţării, a fost inclus în noua carte de imnuri din secolul al IX-lea, care a devenit baza celebrărilor liturgice ulterioare).

Una dintre compoziţiile poetice ale lui Beda care a devenit foarte cunoscută pe continent este *Vita metrica Sancti Cuthberti*, un poem de circa nouă sute şaptezeci şi nouă de versuri, scris de Beda ca un *contrafactum* la o anterioară Viaţă a sfântului Cuthbert, operă a unui autor anonim de la Lindisfarne. În acest caz, modelul ales de autorul anglo-saxon pentru a reda în hexametri textul în proză a fost *Historia apostolica* a poetului Arator din Antichitatea târzie. Tehnica lui Arator consta în a oferi o scurtă naraţiune în proză din viaţa lui Petru sau Pavel şi de a continua apoi cu vreo treizeci de hexametri despre sensul figurat al evenimentului biblic. Beda a urmat metoda lui Arator: narează mai întâi în proză un eveniment din viaţa Sfântului Cuthbert, apoi continuă cu explicarea în versuri a semnificaţiei evenimentului însuşi. Astfel – doar ca să luăm un exemplu la întâmplare –, evenimentul miraculos în care sfântul şi-a hrănit ortacii când au rămaşi prinşi în Scoţia din cauza unei ninsori abundente (vv. 252-290) este pus aluziv în legătură cu episodul în care izraeliţii au fost hrăniţi de Moise în deşert după traversarea Mării Roşii, aşa încât sloiurile albe de gheaţă care acoperă peisajul scoţian (vv. 262-263: *canescat ut aggere tellus/ aer aquas manet, glacies mare, nox tegat aethram*[7]) constituie o densă aluzie la mana care a acoperit terenul despre care se vorbeşte în Exod (XVI, 13-14: *ros iacuit per circuitum castrorum [...] in similitudinem pruinae*[8]), iar noaptea care a acoperit cerul Scoţiei evocă „norul întunecat" (*nubes tenebrosa*) care i-a învăluit pe izraeliţi. Aşadar, din punct de vedere metaforic, aflăm că Cuthbert îşi va hrăni tovarăşii printr-o minune, aşa cum Moise i-a hrănit printr-o minune pe izraeliţi. Acest stil figurat, care a făcut ca *Vita metrica Sancti Cuthberti* să fie atât de populară pentru generaţii de cititori medievali, este acea caracteristică ce face atât de dificile versurile sale pentru cititorul contemporan şi, probabil, constituie motivul pentru care poezia lui Beda este atât de puţin studiată astăzi.

Până în clipa de faţă am luat în considerare dezvoltarea literaturii latine de la începutul secolului al VIII-lea în Anglia, dar ar fi cazul să ne îndreptăm acum atenţia spre continent. Evenimentul care a dat cel mai puternic impuls culturii continentale a

7. Pentru exactitate, *Cernitis, aequoreo canescat ut aggere tellus,/ Aer aquas manet, glacies mare, nox tegat aethram* („Vedeţi cum albeşte pământul de-a apei mulţime,/ Aerul umed rămâne, gheaţa acoperă marea şi noaptea văzduhul") – n.trad.
8. „Rouă era [pe pământ] în jurul taberei [...] asemănătoare cu bruma" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

fost activitatea misionară anglo-saxonă în Germania. Unul dintre primii misionari anglo-saxoni, Willibrord (†739) din Northumbria, stabilise un avanpost în Frizia, devenise arhiepiscop de Utrecht (695) şi, succesiv, întemeiase mănăstirea Echternach (700). Dar creştinarea Germaniei s-a datorat în special activităţii lui Wynfreth, care şi-a luat numele de *Bonifatius* atunci când papa i-a încredinţat misiunea în Germania. Aici, Bonifaciu a întemeiat dieceze şi mănăstiri de o crucială importanţă, în special, dar nu numai, în Hessa şi Turingia – mai precis Fritzlar, Würtzburg, Eichstätt, Heidenheim, Mainz şi Fulda – care au devenit baze pentru propagarea noii religii şi care, către secolul al IX-lea, deveniseră deja unele dintre principalele centre culturale ale Regatului Franc. Fără îndoială, la început, în noile sedii episcopale au fost numiţi anglo-saxoni, iar călugării anglo-saxoni au constituit personalul din mănăstirile abia întemeiate în Germania; dar, cam în decurs de o generaţie, cei veniţi din Anglia, bărbaţi şi femei, îi învăţaseră pe ecleziasticii nativi să citească în latină şi să scrie potrivit sistemului anglo-saxon. În afară de aceasta, bibliotecile monastice au fost dotate cu cărţi importate din Anglia, printre care figurau operele lui Aldhelmus şi Beda, dar către a doua jumătate a secolului al VIII-lea, producţia de cărţi în mănăstirile germanice funcţiona din plin.

Este posibil să urmărim desfăşurarea misiunii anglo-saxone prin intermediul amplului corpus de corespondenţă, în special cea care îl priveşte pe Bonifaciu, care a fost reunită de englezul Lullus, succesorul său în demnitatea de arhiepiscop de Mainz. Scrisorile conţin numeroase solicitări din partea lui Bonifaciu, de voluntari şi mai ales de cărţi. Într-un anumit caz, el cere o copie a Cărţii Profeţilor scrisă „cu litere clare" (*claris et absolutis litteris scripti*[9]) şi continuă spunând că, slăbindu-i vederea, nu mai este în stare să citească literele minuscule subţiri (*caligantibus oculis, minutas litteras ac connexas clare discer[ner]e non possum*[10]). Cu un alt prilej, îi mărturiseşte unui fost elev că puterile îi slăbesc şi că se îndreaptă către moarte (*membris omnibus ad viam universe terre vergentibus*[11]). Fiecare scrisoare trimisă de el în Anglia conţine rugăciuni pentru reuşita misiunii. Ne rămâne astfel o preţioasă mărturie despre prodigioasa energie şi despre abilitatea organizatorică ale acestui important episcop anglo-saxon. E neîndoielnic că misiunea a reprezentat pentru el o sarcină extrem de apăsătoare; la fel, nu se poate pune la îndoială succesul durabil al eforturilor sale. Când, în 754, a fost martirizat de frizoni, Bonifaciu, om îndârjit şi trecut de optzeci de ani, reuşise să schimbe drastic harta ecleziastică a Europei.

Misiunea sa a produs şi un consistent patrimoniu de literatură latină, o mare parte a acestuia datorându-se anglo-saxonilor care îl urmaseră pe continent în calitate de colaboratori. Un anume Willibaldus, un preot englez din Mainz, a compus o *Viaţă a lui Bonifaciu* în anii imediat următori morţii acestuia (între 754 şi 768); deşi Willibaldus nu pare să-l fi cunoscut personal pe Bonifaciu, el ne furnizează o relatare foarte detaliată a martiriului sfântului, poate bazată pe informaţiile pe care i le-a trimis Lullus, tovarăş şi succesor al lui Bonifaciu la Mainz. Asemeni multor

9. „Scrise cu litere clare şi neunite" – n.trad.
10. „Înceţoşându-mi-se ochii, nu mai pot să disting limpede literele mici şi legate" – n.trad.
11. „Fiindcă toate membrele se îndreaptă spre calea întregului pământ" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

autori ai secolului al VIII-lea proveniţi din Southumbria, Willibaldus a fost influenţat de stilul pretenţios al prozei latine a lui Aldhelmus, ceea ce a umbrit simplitatea naraţiunii sale; cu toate acestea însă, opera s-a dovedit foarte populară, cel puţin judecând după marele număr de manuscrise în care este conservată şi după cât a fost de utilizată de Hygeburg (Hugeburc) şi de unii hagiografi de mai târziu precum Aegil (*Vita Sancti Sturmi*) şi Rudolf de Fulda (*Vita Sanctae Leobae*). Datorită naturii lor nonconvenţionale, mai interesante sunt cele două Vieţi ale unor fraţi englezi care au participat la misiunea lui Bonifaciu – Winnebaldus şi Willibaldus – scrise de sora acestora, pe nume Hygeburg, călugăriţă la Heidenheim. Textele celor două Vieţi i-au putut fi atribuite acestei Hygeburg graţie unei criptograme plasate la finalul operei, descifrate abia cu câteva decenii în urmă (de Berhard Bischoff); Viaţa lui Willibaldus (pentru o vreme episcop de Eichstätt; a nu se confunda cu autorul lucrării *Vita Sancti Bonifatii*, menţionat mai sus) a fost compusă între 768 şi 778, iar cea a lui Winnebaldus, câţiva ani mai târziu (între 782 şi 785). Conţinutul de bază al operei *Vita Sancti Willibaldi* e constituit de relatarea călătoriilor lui Willibaldus în Mediterana orientală şi în Ţara Sfântă în anii 723-729 (aşa-numitul *Hodoeporicon*); e limpede că pentru această parte a operei Hygeburg a reprodus o serie de notiţe luate de fratele ei în timpul peregrinărilor sale (relatează la un moment dat că Willibaldus şi tovarăşul său *ibi morabant unam noctem [...] et pastores dabant nobis acrum lac bibere*[12], unde utilizarea pluralului primei persoane trădează izvorul: jurnalul de călătorie al fratelui ei). Aşa-numitul *Hodoeporicon* este important pentru lumina pe care o aruncă asupra Ţării Sfinte la începutul secolului al VIII-lea, în special în măsura în care arabii (*Saraceni*) figurează în panorama politică. Pentru cercetătorii literaturii latine, trăsătura interesantă a Vieţilor scrise de Hygeburg este stilul limbii. Într-adevăr, în vreme ce *Hodoeporicon* e scrisă într-un limbaj simplu şi bogat în repetiţii, care aminteşte de conversaţia colocvială (*et inde navigaverunt [...] et inde ambulaverunt [...] et inde ambulaverunt*[13]), restul operei e într-o latină pretenţioasă, influenţată puternic de Aldhelmus, plină de aliteraţii, grecisme, arhaisme şi de toate tipurile de termeni de glosar. Totuşi, în ciuda pretenţiozităţii stilistice şi a efortului de a părea cultă, Hygeburg confundă frecvent declinările substantivelor, greşeşte conjugarea verbelor şi amestecă indistinct forme active şi pasive. Rezultatul e o voce feminină cu totul aparte, care are puţine paralele în literatura latină medievală.

În afara ariei misiunii anglo-saxone, ne-au parvenit puţine mărturii cu privire la activitatea literară şi erudită de la începutul şi din anii de la mijlocul secolului al VIII-lea. Putem indica pe scurt anonima cronică-istorie *Liber historiae Francorum*, compusă în 726-727, poate la Saint-Denis sau în apropiere de Soissons (în orice caz, în Neustria); ea relatează despre originile troiene ale francilor şi istoria lor contemporană. Dar latina mediocră în care e scrisă *Liber historiae* atestă proveniența sa dintr-un centru cu un slab nivel cultural. De-a lungul secolului al VIII-lea s-au scris mai multe culegeri analistice, în diferite centre, precum Saint-Amand, Metz,

12. „Acolo rămâneau pentru o noapte [...] şi păstorii ne dădeau să bem lapte acru" – n.trad.
13. „Şi de acolo au navigat [...] şi de acolo au plecat [...] şi de acolo au plecat" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Murbach şi Lorsch; cea mai importantă din punctul de vedere al istoriei carolingiene e constituită de aşa-zisele *Anale ale Regatului Franc* (*Annales regni Francorum*), care încep din 741 şi care, din 788, au fost ţinute la curtea regală; dar această lucrare ne duce într-o perioadă târzie a secolului al VIII-lea, când reformele culturale iniţiate de Carol cel Mare începuseră să îşi exercite influenţa. Pentru perioada precedentă, în Regatul Franc sunt slabe mărturii referitoare la o înflorire culturală în latină; cu două excepţii, demne de a fi menţionate.

Prima e Chrodegang (†766), care, după martiriul lui Bonifaciu, a devenit arhiepiscop al Franciei, la Metz. Chrodegang este cunoscut în special pentru a sa *Regula canonicorum*, o operă care urmărea să ofere canonicilor (seculari) ai catedralelor acel tip de ghid normativ pe care Benedict îl oferise călugărilor prin *Regula* sa. De aceea, Chrodegang a încercat să încredinţeze clerului său ocupaţii utile, *quia otiositas inimica est animae*[14] (c. XVII), o citare literală din *Regula Sancti Benedicti* (c. XLVIII); în consecinţă, în *Regula* lui Chrodegang canonicii (seculari) sunt îndemnaţi să îndeplinească oficiile zilnice pe care le respectă şi călugării benedictini (c. XXII). Cu toate acestea, există diferenţe remarcabile care aruncă o lumină interesantă asupra comportamentului clerului în catedralele din secolul al VIII-lea. De exemplu, clericul este îndemnat să ducă o viaţă sobră, deşi Chrodegang este foarte conştient de faptul că nu e în situaţia de a le pretinde o abstinenţă totală (c. VI: *Et hoc admonemus, ut clerus sobriam semper ducat vitam. Et quia persuadere non possumus ut vinum non bibant [...]*[15]); în acelaşi fel, ei trebuie să se ferească să frecventeze des văduve şi fecioare (c. LXI: *viduarum et virginum visitationes frecventissimas fugiant, contubernia extranearum feminarum nullatenus appetant*[16]), deşi Chrodegang, cu înţelepciune, se abţine de la a legifera cu privire la întâlnirile ocazionale. Dar pasajul care ilustrează cel mai limpede natura primitivă a vieţii clericilor din secolul al VIII-lea priveşte expectoraţia: dacă un cleric ar simţi în biserică nevoia de a-şi goli pieptul sau nările, să o facă înapoia lui sau într-o parte, aşa încât cei mai sensibili dintre enoriaşi să nu se îngreţoşeze, şi în orice caz să dea cu piciorul deasupra, aşa încât, atunci când clericii îngenunchează pentru rugăciune, hainele lor să nu se murdărească: *Et si alicui frequens tussis aut flegma ex pectore aut naribus excrescit, post dorsum proiciat, aut iuxta latus, caute tamen aut curiose, ut infirmis mentibus non vertatur in nausiam; et semper quod proicitur pede conculcetur, ut cum ad orationem curuantur, vestimenta eorum non sordidentur*[17] (c. XII). *Regula canonicorum* a lui Chrodegang a avut o influenţă imensă în secolele următoare, dar pentru cititorul contemporan interesul său constă în portretul viu, deşi sordid, care evocă viaţa clericală.

14. „Fiindcă inactivitatea este potrivnică sufletului" – n.trad.
15. „Şi îndemnăm la aceasta, ca clerul să ducă întotdeauna o viaţă sobră. Şi fiindcă nu-i putem convinge să nu bea vin..." – n.trad.
16. „Să fugă de vizitele foarte dese ale văduvelor şi fecioarelor, să nu îşi dorească în niciun mod însoţirile cu femeile străine" – n.trad.
17. „Şi dacă cuiva îi vine o tuse persistentă sau flegmă din piept sau din nări, să scuipe înapoia lui, sau într-o parte, însă cu grijă şi atent, ca să nu provoace greaţă celor slabi din fire; şi ceea ce se scuipă să fie întotdeauna călcat cu piciorul, aşa încât, când <alţii> se prosternează pentru rugăciune, hainele lor să nu se murdărească" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Cealaltă figură literară de la jumătatea acestui secol care merită atenţie este un irlandez pe nume Feirgil (†784) care – cu numele latinizat Virgilius (Virgilius Salisburgensis) – a ocupat demnitatea de episcop de Salzburg. Până acum nu am acordat multă atenţie Irlandei, mai ales pentru că izvoarele tac, în mod straniu, în ceea ce priveşte activitatea culturală de limbă latină din insulă în secolul al VIII-lea, în special în contrast cu marea înflorire a operelor în latină din secolul anterior: să ne gândim la Virgilius Maro Grammaticus, la irlandezul Augustin, la Tírechán, Cogitosus, Adamnan, la autorul sau autorii anonimi ai *Hisperica famina* şi la numeroasele lucrări de exegeză produse în şcolile irlandeze. În mod analog, în vreme ce în secolul al IX-lea Irlanda era jefuită de vikingi, unii irlandezi deosebit de docţi, precum Sedulius Scotus sau Ioan Scotus Eriugena, şi-au desfăşurat activitatea pe continent. Existenţa însăşi a acestor personalităţi dovedeşte că în Irlanda cultura latină trebuie să fi continuat să se dezvolte între secolele VII-IX, dar pentru secolul al VIII-lea nu ne-au parvenit multe mărturii. Culegerile de anale (în special aşa-numitele *Anale din Ulster*) au fost continuate în această perioadă, dar singura operă importantă a literaturii hiberno-latine care poate fi cu siguranţă datată în a doua jumătate a secolului este *Navigatio Sancti Brendani*. Această operă constituie o adaptare latină a povestirii, în vulgară (irlandeză), a unei călătorii şi descrie peregrinarea Sfântului Brendan şi a călugărilor săi în căutarea Pământului Făgăduinţei, situat undeva în oceanul occidental. Pe parcursul călătoriei, călugării întâlnesc multe minunăţii, inclusiv o mare balenă pe care petrec de obicei Paştele, o insulă care revărsa foc locuită de meşteri răi, o alta cu coruri angelice şi chiar o mică insulă locuită de Iuda care, din când în când, îşi suspendă şederea eternă în infern pentru a îndura acolo bătaia vânturilor. Chiar şi acest scurt rezumat poate arăta că scopul lucrării *Navigatio* era educativ: e scrisă într-o latină elementară şi simplă, în mod clar adresată unui auditoriu de tineri călugări, iar scopul ei este de a transmite atât un sentiment de respect faţă de marele ciclu anual al rugăciunii monastice, cât şi nevoia de supunere absolută faţă de propriul abate; adaptând forma profană a povestirii de călătorie, autorul anonim era în stare să furnizeze un tablou satisfăcător al escatologiei creştine. Aşadar, nu e surprinzător că *Navigatio* a devenit imediat foarte populară şi că era citită în orice loc din Europa, după cum o demonstrează sutele de manuscrise care au transmis opera şi zecile de traduceri în limbile vernaculare. Ea ne oferă dovezi că şcolile irlandeze continuau să funcţioneze, sporadic cel puţin, de-a lungul secolului al VIII-lea, aşa încât erau în măsură să producă un anumit număr de *peregrini* care au fost precursorii marilor *peregrini* irlandezi din secolul al IX-lea şi care au marcat cultura continentală a celei de-a doua jumătăţi a secolului al VIII-lea; printre ei, Josephus Scotus, anonimul *Hibernicus Exul* şi Columban, activ în cercurile de curte carolingiene în ultimele decenii ale secolului al VIII-lea. Virgilius de Salzburg (Virgilius Salisburgensis) a fost unul dintre aceşti irlandezi.

El a părăsit Irlanda în 742; ca mulţi conaţionali de-ai săi, şi-a abandonat pământul natal cu scopul de a merge în pelerinaj *pro amore Dei*. După ce şi-a găsit un protector foarte influent, Virgilius a reuşit să câştige o poziţie de autoritate în dieceza de Salzburg, circumstanţă care l-a pus în conflict cu Bonifaciu (numai după moartea acestuia Virgilius a putut fi consacrat episcop de Salzburg). Conflictul dintre Bonifaciu

Scanned with OKEN Scanner

şi Virgilius este reflectat în două scrisori ale papei Zaharia (741-752), păstrate în deja menţionatul corpus al corespondenţei lui Bonifaciu (Ep. LXVIII şi LXXX), din care deducem că Bonifaciu îi scrisese papei plângându-se de unele practici ale lui Virgilius privitoare la reiterarea botezului şi la excomunicare. În orice caz, Virgilius reprezintă un alt exemplu al datoriei plătite către Biserica continentală de erudiţii insulari în timpul secolului al VIII-lea. El nu ar figura într-o istorie a literaturii medievale dacă învăţaţii din generaţia anterioară nu l-ar fi identificat uneori pe Virgilius cu autorul anonim al lucrării *Cosmographia*, cunoscut sub numele *Aethicus Ister*, „Geograful Istrian". Această *Cosmographia* constituie unul dintre cele mai remarcabile tratate geografice (sau pseudogeografice) din prima parte a Evului Mediu. Lucrarea începe cu o descriere cosmologică a creaţiei lumii (care include paradis, infern, pământ, soare, lună şi stele), apoi continuă ilustrând călătoriile lui „Aethicus" prin lume. O atenţie aparte este acordată călătoriei în Irlanda (unde, potrivit istorisirii sale, a petrecut mult timp cu consultarea cărţilor) şi în Britania, înainte de a trece în Germania, apoi în Asia Mică, Grecia şi Armenia. Ample digresiuni discută despre legenda lui Alexandru şi descriu diverse tipuri de ambarcaţiuni, precum şi felurite populaţii necunoscute din Asia şi animale monstruoase locale, precum grifonul. Opera a fost considerată o traducere, făcută de Sf. Ieronim, a unui text grecesc la origine; însă dat fiind că *Etymologiae* ale lui Isidor constituie o sursă importantă a operei, orice legătură cu Ieronim este exclusă. Deşi atribuirea către Virgilius din Salzburg nu poate fi dovedită definitiv – Virgilius nu a lăsat un corpus de opere în latină cu care să se poată face comparaţii stilistice –, natura şi tonul parodic al acestei *Cosmographia* şi emfaza sa cu privire la Irlanda se împacă bine cu presupunerea că opera a fost compusă de un *peregrinus* irlandez, aşa cum a fost Virgilius. În orice caz, majoritatea cercetătorilor sunt înclinaţi să dateze opera în secolul al VIII-lea. Dacă această datare este corectă, *Cosmographia* reprezintă una dintre cele mai bizare scrieri ale acelui secol.

Cu excepţia lui Chrodegang şi, poate, a autorului lucrării *Cosmographia*, ne-au parvenit puţine mărturii cu privire la cultura latină din Francia în timpul primelor trei sferturi ale secolului al VIII-lea. Abia în 768, odată cu urcarea pe tronul francilor a lui Carol cel Mare, situaţia se schimbă radical în bine. La scurt timp după aceea (adică în anii '70 ai secolului), spre a restabili studiul limbii latine în regatul său, Carol cel Mare a invitat la curte, în calitate de magiştri, diverşi cărturari din peninsula italică: Petru din Pisa, Paulus Diaconus şi Paulinus de Aquileia. Pe urmele lor au ajuns acolo şi alţii, veniţi din alte părţi ale Europei, printre cei mai importanţi fiind Alcuin, care a părăsit Anglia în 782 pentru a se pune în serviciul lui Carol cel Mare, dar şi unii irlandezi în căutare de protecţie din partea regelui, precum Josephus Scotus şi anonimul *Hibernicus Exul*, la fel ca şi spaniolul (vizigotul) Theodulf. Cu patronajul regelui, curtea lui Carol a devenit punctul focal al unei prolifice activităţi literare, în special în domeniul poeziei, dar şi în cel al pedagogiei, al teologiei şi al exegezei biblice. Datorită sfaturilor şi colaborării acestor învăţaţi, Carol cel Mare a realizat o profundă reformă a şcolii, a disciplinei ecleziastice şi a liturghiei în tot regatul său. Împreună cu reformele scolastice, s-a înregistrat o mare înflorire a

Scanned with OKEN Scanner

producției de manuscrise în *scriptoria* din Francia și Germania (dincolo de introducerea unui nou și elegant stil de scriere, minuscula carolingiană, rămasă în uz, cu unele modificări, până astăzi). S-a copiat literatură de orice tip. De exemplu, reforma monahismului benedictin a primit un puternic impuls prin procurarea unei copii a *Regula Sancti Benedicti* provenită de la Montecassino, răspândită apoi în întregul regat; o copie a unui *Sacramentarium* gregorian, procurată de Carol cel Mare grație papei Adrian, a devenit baza pentru o reformă completă a liturghiei. Dragostea lui Carol pentru Antichitatea romană, inspirată, evident, de erudiții prezenți la curtea sa, a dus la căutarea și salvarea multor clasici ai literaturii latine: este neîndoielnic că biblioteca școlii palatine a lui Carol cel Mare, potrivit reconstituirilor, conținea, după toate probabilitățile, mai mulți autori clasici latini decât oricare altă bibliotecă din Antichitatea târzie. În acest sens, pare cât se poate de potrivit să vorbim de regatul lui Carol cel Mare ca despre prima „Renaștere" europeană. Și în vreme ce în Francia rezultatele literare ale primilor șaptezeci și cinci de ani ai secolului al VIII-lea constau în puține nume și pot fi rezumate în puține fraze, e aproape imposibil să faci o scurtă dare-de-seamă sau să oferi o idee despre enorma producție literară pe care a stimulat-o patronajul lui Carol. Abordarea noastră se va concentra cu precădere pe principalele figuri literare ale „Renașterii" din anii șaptezeci și optzeci.

Primii care au marcat cu personalitatea lor curtea carolingiană au fost doi erudiți longobarzi, al căror strâns raport literar se reflectă în producția lor poetică în latină: Petru, un gramatician provenit de la Pisa, și Paulus Diaconus, și el gramatician – dar în același timp istoric, teolog și poet –, care provenea de la curtea longobardă de la Pavia. Există dovezi ale excelenței pe care curtea de la Pavia o dobândise în studiul latinei înainte de cucerirea Regatului Longobard de către Carol, în 774; oricum, căderea acelei curți i-a oferit lui Carol importantul prilej de a-i invita la curtea sa pe cărturarii longobarzi. Raportându-ne la ceea ce afirma în anii următori biograful lui Carol cel Mare, Eginard (Eginhardus), Petru din Pisa i-a predat împăratului gramatica latină până când a fost înlocuit în acest rol de Alcuin. Petru a fost autorul unei *Ars grammatica,* conservată într-un manuscris aflat azi la Berlin și niciodată publicat. Această operă se înscrie în tradiția gramaticilor latine insulare ale lui Wynfreth și Tatuinus, despre care am vorbit deja, și nu poartă încă semnul revoluției în studiile gramaticale imprimat mai târziu de descoperirea și de utilizarea, prin efortul lui Alcuin, a lucrării lui Priscian *Institutiones grammaticae.* În schimb, producția poetică a lui Petru din Pisa poate fi considerată mai interesantă. Sub numele său supraviețuiește un mic corpus de poezii, o mare parte dintre ele fiind dedicate prietenului și colegului Paulus Diaconus. Uneori, ele ajung la tonalități de ironie pompoasă, ca atunci când laudă în manieră total exagerată poezia și erudiția lui Paulus:

> *Graeca cerneris Homerus, Latina Vergilius,*
> *In Hebrea quoque Philo, Tertullus in artibus,*
> *Flaccus crederis in metris, Tibullus eloquio*[18].

18. „Homer l-ai socoate prin greacă, prin latină Virgiliu,/ Philon chiar prin ebraica limbă, prin măiestrie Tertullus,/ L-ai crede prin metrică Flaccus, prin elocvență Tibullus" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Laude la care, în versuri corespondente, Paulus răspunde caustic:

Dicor similis Homero, Flacco et Vergilio,
Similor Tertullo, sive Philoni Memphitico,
Tibi quoque, Veronensis o Tibulle, conferor.
Peream, si quemquam horum imitari cupio [...][19].

Cu toate acestea, în acest schimb ironic vedem seminţele dezbaterii poetice vivace care a caracterizat curtea lui Carol cel Mare în anii optzeci, în urma sosirii lui Alcuin şi a lui Teodulf. Mândria pe care o afişează aceste versuri în cultele aluzii lasă să transpară reflexul cărţilor pe care eruditi precum Petru şi Paulus le procuraseră pentru împărat – şi Horaţiu, şi Tibul figurau în biblioteca de la curtea lui Carol, deşi la vremea aceea erau extrem de rari în restul Europei – şi creează atmosfera unei şăgalnice raportări la poeţii clasici, graţie căreia, în scurt timp, Alcuin va deveni cunoscut ca Flaccus, Angilbertus (ginerele lui Carol cel Mare) ca Homer şi aşa mai departe.

Când a ajuns la curtea lui Carol cel Mare, Petru din Pisa era un om în vârstă; Alcuin îl ascultase în 767 în cadrul unei dispute de la Pavia, iar Eginard îl descrie ca *senex* atunci când îndeplinea sarcina de profesor al împăratului; poate că acest fapt explică modesta sa contribuţie la istoria literaturii carolingiene. În orice caz, numele lui Petru a fost pus în umbră de enormul succes al colegului şi conaţionalului său Paulus Diaconus (cca 725-799). De departe, pentru Evul Mediu timpuriu, Paulus Diaconus este autorul din peninsula italică cel mai prolific după Grigore cel Mare. Născut în Friuli (probabil în Cividale de astăzi), a avut încă din tinereţe contacte strânse cu curtea longobardă de la Pavia, iar când Carol cel Mare a cucerit Regatul Longobard, în 774, Paulus Diaconus s-a retras în mănăstirea de la Montecassino. Cu toate acestea, fiindcă fratele său fusese luat prizonier de către franci, Paulus s-a dus personal la Carol cel Mare pentru a cere eliberarea lui, iar împăratul a reuşit să-l convingă pe Paulus să rămână în Francia pentru câţiva ani (781-785). Mai apoi s-a întors la Montecassino unde şi-a petrecut restul vieţii.

Operele lui Paulus Diaconus cuprind o amplă gamă de discipline. De exemplu, a compus o *Ars grammatica*: asemenea celei a colegului său Petru, este foarte îndatorată precedentei tradiţii gramaticale insulare. Opera lui Paulus este practic un florilegiu, a cărui bază se poate defini ca versiune „creştinată" a lucrării *Ars maior* a lui Donatus, dezvoltată prin introducerea de conţinut (de origine insulară) referitor la declinarea substantivelor. Sursele gramaticale pe care le-a avut la dispoziţie ne duc cu gândul la faptul că Paulus a compus *Ars grammatica* mai degrabă la curtea lui Carol cel Mare decât în peninsulă, dar nu putem fi siguri de asta. Alte două opere ale lui Paulus evidenţiază legături cu Carol cel Mare şi deci e raţional să susţinem că au fost compuse în timpul şederii sale în Francia.

19. „Zice-se că-s asemeni cu Flaccus, Homer şi Virgiliu,/ Asemuit sunt cu Tertul sau cu Philon din Memphis,/ Cu tine chiar mă compară, o, Tibul din Verona./ Să mor dacă vreau să imit dintre ei pe vreunul [...]". De remarcat şi eroarea autorului: Tibullus se născuse în Latium, nu la Verona – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Epitoma compendiului lexicografic al lui Festus, *De verborum significatu*, este descrisă de Paulus într-o scrisoare adresată lui Carol cel Mare ca o operă compilată tocmai cu scopul de a-i da posibilitatea „să învețe numele porților, ale străzilor și ale colinelor din Roma", cetate pe care Carol cel Mare o simțea ca a sa (*invenietis et praecipuae civitatis vestrae Romuleae portarum, viarum, montium, locorum tribuum vocabula diserta repperietis*[20]). Epitoma lui Paulus a contribuit la stimularea dragostei și a spiritului de emulație față de Antichitatea romană care a caracterizat „Renașterea" carolingiană.

O altă operă pe care Paulus a compus-o la cererea lui Carol cel Mare este *Omiliarul*, o amplă culegere de două sute patruzeci și patru de omilii ordonate potrivit anului liturgic (în două volume: iarnă și vară) și derivată în special din mai vechile omilii ale lui Augustin, Leon, Grigore cel Mare, Maxim de Torino (Maximus Taurinensis) și Beda. Cu aprobarea lui Carol cel Mare, *Omiliarul* lui Paulus a fost amplu utilizat în Regatul Franc și a exercitat o mare influență asupra autorilor, care au urmat, de omilii în vulgară, precum englezul Aelfric de Eynsham (Aelfricus Grammaticus). A ajuns până la noi și un mic corpus de poezii care se poate data în perioada șederii lui Paulus în Francia. Așa cum am văzut, el era implicat într-un schimb poetic cu Petru din Pisa; în realitate, dispunem de fragmente din numeroase alte schimburi de acest tip. Într-o altă circumstanță, Paulus îi scrise lui Carol cel Mare implorându-l să-i elibereze fratele; poezia exprimă patos pur în descrierea sărăciei extreme a fratelui, care o constrânge pe soția acestuia să cerșească, cu buze tremurânde, hrană în piețele din cetatea natală:

Captivus vestris extunc germanus in oris
Est meus afflicto pectore, nudus, egens.
Illius in patria coniux miseranda per omnes
Mendicat plateas ore tremante cibos[21].

La sfârșit, Carol cel Mare s-a lăsat înduplecat și l-a eliberat pe fratele lui Paulus; dar ceea ce trebuie să subliniem neapărat este că poezii ca aceasta au contribuit la fixarea convenției că discuțiile cu împăratul trebuiau să se poarte în versuri. În jurul anilor nouăzeci, poezia devenise mijlocul tipic al comunicării la curte. Micul corpus poetic al lui Paulus Diaconus a jucat un rol important în acest proces.

În orice caz, Paulus merită atenția noastră în special ca istoric. În chestiune sunt două opere istorice importante: *Historia Romana* și *Historia Langobardorum*. Prima (compusă în jurul anului 770, înainte ca Paulus să ajungă în Francia) este o operă remarcabilă în șaisprezece cărți, bazată amplu pe *Breviarium*-ul lui Eutropius, la

20. În *PL*, XCV, col. 1589B, textul este ușor diferit: *quaedam juxta etymologiam posita non inconvenienter invenietis, et praecipue civitatis vestrae Romuleae, portarum, viarum, montium, locorum tribuumque vocabula diserta reperietis* („nu în mod nepotrivit veți găsi unele incluse potrivit etimologiei, dar mai ales veți afla numele clare ale porților, străzilor, colinelor, ale locurilor triburilor din a voastră cetate râmleană") – n.trad.

21. „Captiv de-atunci, ducând lipsuri, gol, cu suflet mâhnit,/ Un frate am într-ale voastre ținuturi./ În patrie soața-i merindea, mila stârnind, o cerșește/ Prin piețele toate cu glas care șovăie" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

rândul său o lucrare sinoptică de istorie romană, în zece cărți, de la întemeierea cetății până la finalul secolului al IV-lea. Sinopsei lui Eutropius Paulus îi adaugă șase cărți (XI-XVI), în care continuă narațiunea până în vremea lui Iustinian (†565), folosind ca izvoare Iordanes, *Chronica* ale lui Ieronim, Prosperus, Orosius și Isidor, *Historia Ecclesiastica* a lui Beda și *Liber pontificalis*. Pentru a înregistra cronica evenimentelor din secolul al VI-lea, Paulus a lărgit câmpul de analiză al lui Eutropius, așa încât să cuprindă nu doar Roma, ci întreaga Italie; descrierile sale cu privire la huni, vandali și ostrogoți fac din *Historia Romana* un adevărat tratat despre „declinul și căderea Imperiului Roman", sau mai degrabă despre transformarea Imperiului Roman în Italia din vremea lui Paulus.

Viziunea originală din *Hostoria Romana* trebuia să fie continuată în cea mai importantă operă istorică a sa, *Historia Langobardorum*, începută în anii șaptezeci și încheiată la Montecassino după întoarcerea sa din Francia. *Historia Langobardorum* constituie pentru noi izvorul cel mai important pentru cunoașterea Italiei din Evul Mediu timpuriu; reprezintă pentru peninsulă ceea ce opera lui Grigore de Tours reprezintă pentru Francia și cea a lui Beda pentru Anglia. Lucrarea este compusă din șase cărți și cuprinde, din punct de vedere cronologic, perioada care se întinde de la originile legendare ale longobarzilor (în nordul Europei) și de la pătrunderea în Italia până în secolul al VIII-lea (oricum, relatarea se întrerupe înainte de cucerirea Regatului Longobard de către Carol cel Mare în 774). Narațiunea este împărțită astfel: cartea I vorbește despre originile longobarzilor și despre afirmarea lor în timpul „vârstei eroice" a germanicilor; cartea a II-a relatează cucerirea Italiei de către longobarzi sub conducerea lui Alboin și se încheie cu tragica moarte a acestuia; cartea a III-a se ocupă de reconstituirea puterii longobarde și de convertirea la creștinism sub Agilulf și Theodolinda; cartea a IV-a abordează tema morții papei Grigore cel Mare și a ascensiunii lui Grimuald, unul dintre cei mai mari suverani longobarzi; cartea a V-a descrie glorioasa domnie a lui Grimuald, care poate fi considerat eroul central al *Historia Langobardorum*; în sfârșit, cartea a VI-a tratează secolul al VIII-lea și domnia exemplară a regelui Liutprand.

Historia Langobardorum relevă considerabila cultură a lui Paulus Diaconus, profunda sa cunoaștere a lui Vergilius și mai ales a istoricilor (Grigore de Tours, Beda, Justinus, Iordanes, Isidor și *Liber pontificalis*), dar și a două izvoare ale istoriei longobarzilor databile în secolul al VII-lea: anonima *Origo gentis Langobardorum* și *Historiola de gentis Langobardorum* a lui Secundus de Trento (Secundus Tridentinus). Într-o oarecare măsură, *Historia Langobardorum* poate fi considerată o sinteză a tuturor acestor izvoare precedente, cu toate că narațiunea istorică liniară preluată din ele este îmbogățită în opera lui Paulus Diaconus de viguroase pasaje de un cu totul alt gen, preluate din legende de origine germanică (adică longobardă). Acest element constituie cel mai remarcabil aspect al lucrării *Historia Langobardorum*. De exemplu, în cartea a II-a, prezentarea carierei politice a lui Alboin este marcată de cruda descriere a morții sale: în timpul unui banchet, Alboin, beat, își obligă soția, Rosmunda, să toasteze bând dintr-o cupă făcută, la cererea lui Alboin însuși, din tigva tatălui ei după ce poruncise ca acesta să fie ucis; grozăvia acestei constrângeri aprinde în soție dorința de răzbunare, pe care o pune în practică cu ajutorul fratelui

Scanned with OKEN Scanner

adoptiv al lui Alboin, Helmichi; atât Rosmunda, cât şi Helmichi vor muri în timpul represaliilor. Astfel, una dintre cele mai mari domnii din istoria longobarzilor se încheie dezastruos, în violenţă.

Deşi episodul asasinării lui Alboin este narat şi de alţi istorici, printre care Grigore de Tours, niciunul nu menţionează fascinantul detaliu privitor la cupa-tigvă, însă tocmai acest detaliu – probabil inventat chiar de Paulus Diaconus – face ca povestirea să fie atât de memorabilă. Istorisiri ca aceasta sunt presărate în toată opera şi îi conferă o atmosferă profană, laică; sigur, textul este lipsit de acel substrat creştin care străbate şi caracterizează *Historia ecclesiastica* a lui Beda, însă *Historia Langobardorum* rămâne, alături de aceasta din urmă, unul dintre cele mai mari monumente ale literaturii din secolul al VIII-lea.

Al treilea italian la curtea lui Carol cel Mare a fost Paulinus (cca 740-802) – devenit mai apoi patriarh de Aquileia (din 787) –, de care suveranul s-a folosit mai ales ca de un teolog. Chiar el a întocmit masiva critică a aşa-numitului „adopţionism" – erezie susţinută de episcopul Felix de Urgell – care constituie tratatul în trei cărţi *Contra Felicem Urgelitanum*, dedicat în 800 lui Carol cel Mare. În afară de tratate teologice cum e acesta, Paulinus a scris un *Liber exhortationis*, adresat lui Eric (Heirichus), duce de Friuli. E vorba de un soi de compendiu al valorilor creştine pentru un laic şi, ca atare, reprezintă o anticipare a acelui gen numit „oglinda principelui", care devine popular începând cu secolul al IX-lea. Ocazional, Paulinus a fost şi poet; din inconsistentul corpus poetic pe care i-l putem atribui cu certitudine, o mare parte este de natură dogmatică şi include o *Regula fidei* metrică, în care prezintă în termeni poetici elementele ortodoxiei religioase, respingând ereziile lui Mani (Manes), Eutihie, Sabellius şi alţii. Paulinus s-a dedicat şi compunerii de versuri ritmice, iar în corpusul său, dincolo de diferite imnuri, există diverse poezii pe teme biblice, precum învierea lui Lazăr.

În tot cazul, cel mai mare erudit de la curtea lui Carol cel Mare şi cel care a avut cea mai mare influenţă în a da formă politicii culturale a împăratului a fost englezul Alcuin (cca 732-804). S-a născut în Yorkshire (avea legături de rudenie cu misionarul anglo-saxon Willibrord despre care am vorbit mai sus) şi, probabil, încă de tânăr a fost trimis la şcoala din York (prima parte a vieţii lui Alcuin, cea care precedă sosirea sa la curtea lui Carol cel Mare, rămâne obscură); a fost elevul lui Aethelbert, arhiepiscop de York (767-778), pe care l-a venerat profund şi a cărui moarte, în 780, a fost pentru el un şoc atât de mare, încât a reprezentat un punct de cotitură emoţional. În timpul întoarcerii dintr-o călătorie la Roma, întreprinsă cu scopul de a primi *pallium*-ul pentru succesorul lui Aethelbert, l-a întâlnit la Parma pe Carol cel Mare care l-a invitat să se alăture curţii sale. Alcuin, care la vremea aceea avea în jur de cincizeci de ani, a părăsit Anglia în 782 pentru a veni pe continent unde, cu excepţia unei scurte perioade de trei ani (790-793), şi-a petrecut restul vieţii. Din 782 până în 796, când a primit numirea ca abate de Tours, ca premiu pentru serviciile aduse împăratului, Alcuin a fost principalul consilier al lui Carol cel Mare. Către 796, vederea sa se înrăutăţise considerabil, iar artrita îl făcuse deja infirm şi, cu toate că şi-a continuat activitatea intelectuală cu diverse iniţiative de largă respiraţie (revizuirea liturghiei şi a textului latin al Bibliei), corespondenţa din ultimii

Scanned with OKEN Scanner

ani e plină de lamentații referitoare la metehnele sale. Nu ne-au parvenit scrisori databile din perioada precedentă anului 780, dar avem în schimb un amplu corpus de scrisori (peste 230) databile în ultima perioadă a vieții sale (782-804). Analog, toată remarcabila sa producție poetică, poate cu una sau două excepții, datează din acești ultimi ani. Din corespondența lui Alcuin ne putem face o idee precisă despre personalitățile prezente la curtea lui Carol cel Mare; fapt și mai interesant, scrisorile sale ne oferă un portret emoționant și familiar al lui Alcuin însuși.

Producția sa literară a fost prodigioasă și include texte de gramatică, logică, comput, teologie, comentarii biblice, hagiografie și poezie. În toate aceste discipline, Alcuin dezvăluie o mare capacitate de a asimila opere ale altor autori; ceea ce nu înseamnă că producțiile sale sunt lipsite de originalitate. Principala sa preocupare a fost aceea de a furniza o colecție de texte care să poată servi ca bază pentru învățământul de la curte (și, dincolo de aceasta, din Francia în general). Dintre operele didactice, tratatul *De ortographia* poate fi definit ca o compilație de scrieri precedente în materie, ale lui Cassiodor și Beda; în același fel, comentariile biblice (la Geneză, Psalmi, Ecclesiast, la Cântarea Cântărilor, la Evanghelia după Ioan și la unele Epistole din Noul Testament) se bazează în mod esențial pe pasaje preluate din izvoare patristice, precum Ieronim, Augustin și Beda; în domeniul hagiografiei, *Vita Sancti Martini* se inspiră din cea compusă de Sulpicius Severus, la fel cum *Vita Sancti Vedasti* este o reelaborare a celei a lui Jonas de Bobbio și, în mod analog, *Vita Sancti Richarii* derivă dintr-un text anonim anterior. Toate acestea ne-ar putea îndemna să considerăm că opera lui Alcuin a fost esențialmente „derivată", în vreme ce din multe puncte de vedere poate fi considerată foarte inovativă. Într-adevăr, chiar Alcuin a transformat predarea gramaticii, introducând între lecturile programului de studii opera lui Priscianus, *Institutiones grammaticae*. Tot Alcuin a reintrodus studiul logicii în *curriculum*-ul scolastic: el a descoperit tratatul anonim intitulat *Categoriae decem* (uneori atribuit lui Augustin) și l-a pus în circulație dotându-l cu o prefață metrică; în același timp, în tratatul său *De dialectica* a furnizat prima introducere elementară la logică, din vremea lui Boetius. Se poate spune că locul central pe care logica l-a ocupat în curricula școlilor din secolul al IX-lea (și de după) s-a datorat în mare parte inițiativei lui Alcuin. Interesul său pentru dialectică l-a determinat să dea formă de dialog multora dintre manualele sale didactice. În domeniul gramaticii, a compus un *Dialogus Saxonis et Franconis*, un soi de discuție între doi adolescenți – un franc și un saxon – la „școala magistrului Alcuin" (*schola Albini magistri*); în cel al retoricii, tratatul *De rhetorica et virtutibus* este redactat sub forma unui dialog între Carol cel Mare (*sapientissimus rex Karolus*) și Alcuin însuși. Această din urmă operă, care se bazează amplu pe *De inventione* a lui Cicero, a avut ca rezultat reintroducerea studiului retoricii – și a studierii lui Cicero – în cursurile din Evul Mediu.

Cu siguranță, toate aceste texte îi conferă lui Alcuin un loc de prestigiu în istoria pedagogiei occidentale, deși acest autor atrage atenția cititorului contemporan în special ca poet. Ne-a ajuns de la el un remarcabil corpus de opere poetice (o sută douăzeci și patru de poezii în ediția actuală) de diverse genuri: *tituli* pentru cărți și biserici, ghicitori, panegirice, imnuri, fabule și altele. Cea mai lungă dintre poeziile

Scanned with OKEN Scanner

sale (nr. I), o prezentare a istoriei glorioase a Yorkului, exprimată prin portretele celor mai mari regi şi episcopi ai săi, este bazată pe *Historia ecclesiastica* a lui Beda – a fost, în mod plauzibil, concepută drept contrapondere în versuri a acelei opere – şi constă din o mie şase sute cincizeci şi şapte de versuri. Este singura poezie a lui Alcuin care se dovedeşte compusă în Anglia, probabil în două faze: prima, imediat după moartea îndrăgitului magistru Aethelbert, în 780 (despre care poemul conţine un lung pasaj elegiac: vv. 1562-1595); a doua (vv. 1596-1657) a fost probabil compusă în timpul şederii în Anglia între 790 şi 793, însă o datare precisă a acesteia, ca şi a tuturor celorlalte poezii ale lui Alcuin se dovedeşte nesigură. Oricum, restul corpusului său poetic este databil în perioada şederii sale pe continent (deci între 782 şi 804). Dintre aceste alcătuiri, multe sunt adresate ca scrisori poetice celorlalţi membri de la curtea lui Carol şi trebuie analizate în interiorul mai vastului context de schimburi epistolare dintre Alcuin şi prietenii şi colegii săi.

Prima trăsătură caracteristică a corespondenţei lui Alcuin (fie ea în proză sau versuri) este intensa intimitate cu care descrie raportul cu cei mai dragi prieteni ai săi. Ca şi cum ar voi să-i separe de restul lumii înconjurătoare, el le pune tuturor supranume afectuoase (unele, nu toate, de derivaţie biblică) pe care le utilizează apoi în corespondenţa ulterioară: astfel, Carol cel Mare devine Regele David; elevul său Fredegisus (Fritugisus/Frithugils), Nathaniel; vărul său Beornraedus (mai târziu abate de Echternach), Samuel; Eginard (mai târziu biograful lui Carol cel Mare), Beţaleel; Arno, arhiepiscop de Salzburg, Aquila (joc de cuvinte referitor la nume în germana înaltă veche, limbă în care *arn* însemna într-adevăr „acvilă"); Paulinus de Aquileia, Timotei; Angilbertus, mai târziu abate de Saint-Riquier, Homer; şi Alcuin însuşi, Flaccus. Supranumele înseşi au creat o societate închisă, intimă. Cu două persoane dintre acestea – Arno de Salzburg şi Paulinus de Aquileia – el a cultivat o prietenie deosebit de strânsă. Să ţinem cont, de exemplu, de termenii în care i se adresează lui Arno (*Epist.* X). Dacă i s-ar oferi darul de a fi transportat miraculos, aşa cum i s-a întâmplat lui Habacuc – scrie Alcuin –, ar zbura către Arno şi „i-ar cuprinde gâtul cu degetele dorinţelor sale" şi „cu buzele strânse i-ar săruta nu o dată, ci de mai multe ori, nu doar ochii, urechile şi gura, ci şi încheieturile degetelor de la mâini şi de la picioare":

> *[...] optans ut, quandoque veniat mihi tempus amabile, quo collum caritatis vestrae desideriorum meorum digitulis amplecter. O, si mihi translatio Abacuc esset subito concessa, quam citatis manibus ruerem in amplexus paternitatis vestrae, et quam compressis labris non solum oculos, aures et os, sed etiam manuum vel pedum singulos digitorum articulos, non semel, sed multoties osculare*[22].

22. „...dorind să îmi vină odată şi odată acel moment plăcut în care voi îmbrăţişa gâtul vostru cu degeţelele dorinţelor mele. O, dacă mi s-ar fi acordat transportarea pe dată a lui Habacuc, cu ce agitate mâini aş alerga în îmbrăţişarea voastră şi cât aş săruta cu buzele strânse nu doar ochii, urechile şi gura, ci şi fiecare încheietură a degetelor de la mâini şi de la picioare, nu o dată, ci de mai multe ori." Am simplificat în traducere pretenţioasele formule de adresare *caritas vestra* şi *paternitas vestra* – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Ca întotdeauna la Alcuin, aici se dovedeşte greu de înţeles dacă aceste cuvinte trebuie luate *ad litteram*, ca expresie extrem de vie a unui sentiment homoerotic, sau dacă sunt mai degrabă un reflex al limbajului din Cântarea Cântărilor, care, în Evul Mediu, era interpretată în termenii unei iubiri spirituale. În orice caz, versurile lui Alcuin sunt impregnate de expresii de intimă *amicitia*, ca atunci când, de exemplu, îi scrie lui Carol cel Mare pur şi simplu pentru a-i transmite că a primit scrisoarea pe care regele i-o trimisese de la curte:

Venerunt apices vestra pietatis ab aula,
O, dilecte Deo, David dulcissime, Flacco,
Portantes vestrae nobis pia dona salutis.[23]

Cu siguranţă, există gradaţii subtile ale intimităţii în lexicul utilizat pentru a se adresa membrilor cercului de la curte: un formalism minim în cazul lui Carol cel Mare, o mai caldă afecţiune în cel al lui Arno şi Paulinus; dar, oricum, natura supranumelor lui Alcuin şi a lexicului său au pus bazele unei societăţi literare restrânse şi intime.

Alcuin a cultivat o prietenie la fel de intimă şi cu elevii săi. Ca şi în cazul colegilor, şi acestora din urmă le-a pus o serie de supranume cu care li se adresa: Credulus, Calvinus, Monimagnus, Cuculus şi altele (rar cunoaştem identitatea elevilor săi). În poeziile sale a creat personajul unui tată bătrân şi neliniştit, preocupat de bunăstarea dragilor săi studenţi; astfel, de exemplu, lui Monimagnus îi scrie plin de nelinişte: *Quo pergas, vel quid facias, circumspice cautus/ sis memor atque tuam propriam servare salutem*[24]. În acelaşi timp, a iubit fără limită restrânsul cerc al studenţilor săi, iar în diverse poeme îl vedem celebrând plăcerile tovărăşiei şi ale unui cald foc într-o rece noapte de iarnă:

Frigus adest, iuvenes, frondes nunc arripite silve;
Nix etiam ningit, cernite, grando ruit.
Ligna focum pariter currentes ferte devote [...][25]

Grija lui Alcuin faţă de sănătatea elevilor săi i-a provocat uneori neplăceri personale, mai ales în cazul lui Corydon (probabil acelaşi elev numit în alte cazuri Cuculus). Dar Alcuin este un poet suficient de rafinat încât să preschimbe această durere personală în glumă ironică, ca în poezia adresată lui Corydon la puţin timp după întoarcerea din Anglia (793?). Alcuin (*Albinus*) îşi anunţă sosirea (deşi într-o bâlbâită limbă străină: fusese în Anglia pentru câţiva ani). După ce a traversat

23. „De la a voastră curte la Flaccus sosit-au ale milei însemne,/ O, preadulce, de Dumnezeu iubitule David,/ Daruri pioase aducându-ne despre a ta izbăvire" – n.trad.
24. „Încotro te îndrepţi sau ceea ce faci atent iscodeşte/ şi-aminte să iei ca sănătatea să-ţi aperi" – n.trad.
25. „Frigul venit-a, copii, vreascuri acum din codru aduceţi;/ Ninge cu fulgi, priviţi, şi cad boabe de gheaţă./ La fel, alergând, lemne s-aduceţi cu râvnă pe foc" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

pericolele Canalului Mânecii (*saevis [...] undis*), îşi exprimă dorinţa de a-l vedea din nou pe Corydon:

En tuus Albinus, saevis ereptus ab undis,
Venerat, altithrono nunc miserante Deo,
Te cupiens apel – peregrinis – lare camenis,
O, Corydon, Corydon, dulcis amice satis[26].

Discursul lui Alcuin, şovăitor acum după câţiva ani de absenţă, este evident emfatizat aici de tmeza lui *ap(p)ellare*. Apoi continuă descriind strălucitoarea carieră de poet a lui Corydon şi cum în trecut orice fibră a corpului său se exprima poetic. Dar acum, în mod straniu, Corydon rămâne în tăcere:

Viscera tota tibi cecinerunt atque capilli,
Nunc tua lingua tacet; cur tua lingua tacet?
Nec tua lingua valet forsan cantare Camenas,
Atque, reor, dormit lingua tibi, Corydon?[27]

Răspunsul nu e greu: Corydon s-a îndepărtat de şcoala lui Alcuin pentru a pătrunde în saloanele de la curte, a început să bea şi acum e mai degrabă intoxicat de Bachus decât de deliciile compoziţiilor poetice latine:

Dormit et ipse meus Corydon, scolasticus olim,
Sopitus Bacho. Vae, tibi, Bache pater![28]

Trebuie să reamintim că Alcuin avea aproape cincizeci de ani atunci când a început să predea la şcoala de la curtea lui Carol cel Mare. Nu e surprinzătoare deci dureroasa sa conştientizare a contrastelor dintre tinereţe şi bătrâneţe, nici aceea a caracterului trecător al existenţei. Dar pentru a exprima acest sentiment de fugacitate a găsit un mod poate mai interesant decât oricare alt poet latin medieval, iar unele dintre poeziile sale elegiace despre trecerea vieţii şi a plăcerilor ei trebuie socotite printre cele mai bune producţii ale literaturii latine din Evul Mediu. Una dintre ele este adresată aulei, *cella*, în care a predat odinioară; reflecţia asupra frumuseţii poziţiei sale îl poartă la conştientizarea faptului că nici el, nici prietenul Homer (Angilbertus) nu vor mai preda în ea, şi deci la o meditaţie asupra caducităţii tuturor lucrurilor:

---

26. „Iată, Albinus al tău, smuls din cumplitele valuri,/ Venit-a – Domnul acum de sus îndurându-se –,/ Pe tine dorind să te cheme, o, Corydon, Corydon,/ preadulce prieten, în călătoare poeme" – n.trad.
27. „Mădularele toate-ţi cântau, părul de-asemeni,/ Acum limba-ţi tace; de ce limba-ţi tace?/ Oare limba-ţi nu poate să mai cânte poeme/ Şi, socotesc, limba îţi doarme, Corydon?" – n.trad.
28. „Doarme însuşi Corydon al meu, pe vremuri discipol,/ De-al vinului zeu amorţit. Vai, ţie, Bacchus părinte!" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Te modo nec Flaccus, nec vatis Homerus habebit,
Nec pueri Musas per tua tecta canunt.
Vertitur omne decus secli sic namque repente,
omnia mutantur ordinibus variis.
Nil manet aeternum, nihil inmutabile vere est,
Obscurat sacrum nox tenebrosa diem.
Decutit et flores subito hiems frigida pulchros.
Perturbat placidum et tristior aura mare.
Qua campis cervos agitabat sacra iuventus,
Incumbit fessus nunc baculo senior.
Nos miseri, cur te fugitivum, mundus, amamus?[29]

Lumina zilei acestei vieţi este sacră (*sacrum [...] diem*), dar e întotdeauna obscurată de noaptea întunecată, tocmai precum o tristă adiere agită o mare calmă; la fel, tinereţea e sacră (*sacra iuventus*), dar e întunecată de bătrâneţe şi de moarte. Sentimentul caducităţii vieţii la Alcuin este surprins aici în unul dintre cele mai impresionante versuri ale literaturii medievale: *Nos miseri, cur te fugitivum, mundus, amamus?* Această conştiinţă nu poate fi considerată, în cazul lui Alcuin, o abstractă concepţie filosofică. Judecând după poezii şi după scrisori, el a iubit intens viaţa, ca oricine altcineva. Scrisorile pe care Alcuin le-a scris celor mai dragi prieteni ai săi atunci când simţea că i se apropie moartea şi se temea că nu o să-i mai revadă sunt extrem de vii şi de impresionante. Iată cum se exprima în ceea ce, în mod plauzibil, ar putea fi ultima scrisoare adresată lui Paulinus de Aquileia:

Sed vereror, quod sine maximo cordis dolore non dico, me ulterius in hac vita tuae beatitudinis faciem non visurum. Quia in via divisionis iter agimus laboriosum et per vallem lacrimabilem ad incertum properamus finem; et cito fragilis caro, unde sumpta est, revertetur; et omnis decor illius, urente percussa vento, flaccescit[30].

În astfel de circumstanţe, nu e surprinzător că Alcuin a conceput paradisul într-o manieră cu totul personală: un soi de loc de întâlnire pentru o reuniune între prieteni. Astfel ne scrie în una dintre ultimele sale poezii către Arno de Salzburg:

---

29. „Pe tine de-acuma nici Flaccus, nici Homer aedul nu te-or ţine,/ Copiii nici ei n-or cânta sub bolţile tale poeme./ Atât de grăbit se petrece al veacului farmec,/ căci toate se schimbă grăbit la felurite soroace./ Nimic nu dăinuie-n veci, neschimbat întru totul,/ În beznele nopţii se-ntunecă ziua cea sacră/ Şi iarna geroasă abate pe dată mândrele flori./ O briză mai aspră învolbură marea blajină/ Şi-n câmpuri unde pe cerbi sacra junime-i gonea,/ Bătrânii trudiţi îşi implântă toiegele-acum./ De ce te iubim, bieţii de noi, lume fugară?" – n.trad.
30. „Dar, lucru pe care nu îl spun fără cea mai mare durere în suflet, mă tem că nu îţi voi mai vedea chipul în această viaţă. Fiindcă pe drumul despărţirii întreprindem o călătorie istovitoare şi prin valea de lacrimi ne grăbim către un sfârşit nesigur; şi, curând, plăpândul trup se va întoarce de unde a fost luat; şi, [ca] lovit de un vânt arzător, orice frumuseţe a sa se vlăguieşte" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Felix aula poli numquam disiungit amicum;
semper habet, quod amat, pectus amore calens,
huc properare, pater, precibus rape me, rogo, tecum,
qua noster numquam dissociatur amor[31].

Doar în astfel de termeni Alcuin se putea decide să contemple apropierea morţii.

Poeziile lui Alcuin ne vorbesc direct de-a lungul secolelor şi poate nu e impropriu să le considerăm cea mai mare operă literară a „Renaşterii" carolingiene. Cu siguranţă, Alcuin şi colegii săi au creat o limbă poetică pentru schimbul de intime sentimente personale şi, făcând aceasta, au transformat poezia dintr-un exerciţiu mecanic de şcoală, cum era, într-un vehicul de o mare forţă de pătrundere şi de o mare elocvenţă. Prin intermediul eforturilor sale şi ale colegilor săi de la curtea lui Carol cel Mare, literatura latină a devenit un mijloc de comunicare pentru toate registrele. Curtea lui Carol cel Mare reprezintă deci un important punct de inflexiune în istoria literaturii latine medievale. În vreme ce la începutul secolului al VIII-lea supravieţuirea însăşi a limbii latine se afla în pericol şi a fost ţinută în viaţă prin intermediul energicei activităţi a lui Beda şi a misionarilor anglo-saxoni, s-a asistat ulterior la o înflorire de opere în latină care a continuat şi în perioada următoare.

Ne-am ocupat aici doar de principalele figuri apropiate de curtea lui Carol cel Mare, însă pe urmele lor au ajuns, căutând protecţie din partea împăratului, zeci de alţi poeţi şi scriitori pe care ar fi aproape imposibil chiar şi să-i enumerăm: Angilbert de Saint-Riquier, Josephus Scotus, anonimul *Hibernicus Exul*, un alt irlandez pe nume Columban care a compus numeroase şi rafinate poezii în hexametri şi versuri adonice, Theodulf de Orléans (care va fi tratat în capitolul următor), Modoinus (*Naso*) de Autun şi mulţi alţii. Iar poezia este doar unul dintre domeniile activităţii lor literare: reforma cu privire la cler promovată de Carol cel Mare a asigurat un număr şi mai mare de clerici literaţi, cu o creştere corespunzătoare a activităţilor literare de orice tip. Secolul al VIII-lea a fost aşadar martorul trecerii de la o aşa-zisă „vârstă întunecată", în care studiul latinei era privilegiul exclusiv al unei mici minorităţi, la o situaţie în care limba latină constituia un mijloc normal de comunicare în cadrul unei din ce în ce mai ample majorităţi instruite.

Referinţe bibliografice

Instrumente cu caracter general

Pentru aprofundarea complexului cadru istorico-politic ca fundal al producţiei literare din secolul al VIII-lea, un bun punct de plecare îl constituie R. McKitterick (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, vol. II (c. 700 – c. 900), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

31. „Fericita cămară din ceruri pe prieten nicicând nu-l desparte;/ Are mereu, căci iubeşte, pieptul de dragoste-aprins,/ Aici grăbeşte-te, tată, rogu-te, ia-mă cu tine prin rugi,/ Ca dragostea noastră să fie nedezbinată vreodată" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru autorii din insule, repertoarul de referință este: R. Sharpe, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, ed. a II-a, Brepols, Turnhout, 2001. Pentru autorii din Galia se poate consulta: *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Galliae, 735-987*, Turnhout, Brepols, 1994-.

Pentru o imagine de ansamblu cu privire la cultura anglo-latină de secol VIII: W. Levison, *England and the Continent in the Eight Century*, Oxford, Clarendon Press, 1946, pp. 132-173; W.F. Bolton, *A History of Anglo-Latin Literature 597-1066*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1967; M. Lapidge, H. Gneuss (eds.), *Learning and Literature in Anglo-Saxon England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; M. Lapidge, *Anglo-Latin Literature 600-899*, London – Rio Grande (OH), Hambledon Press, 1996; M. Lapidge, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford, Oxford University Press, 2006; P. Lendinara, „The World of Anglo-Saxon Learning", în M. Godden, M. Lapidge (eds.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*, ed. a II-a, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (2013), pp. 264-281; D.R. Howlett, „The Start of the Anglo-Latin Tradition", în C. White, R. Ashdowne (eds.), *Latin in Medieval Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 61-72. Cu privire la gramatica anglo-latină vezi: V. Law, *The Insular Latin Grammarians*, Woodbridge, The Boydell Press, 1982; V. Law, *Grammar and Grammarians in the Early Middle Ages*, London, Longman, 1997. Despre misionarii anglo-saxoni, vezi: C.H. Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany*, London, Sheed And Ward, 1954; T. Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg, Herder, 1954; R. McKitterick, *Anglo-Saxon Missionaries in Germany: Personal Connections and Local Influences*, Leicester, University of Leicester, 1991.

Cu privire la contextul instituțional și istorico-politic al *renovatio* carolingiene, vezi: M. Costambeys, M. Innes, S. MacLean, *The Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011. Privitor la perioada lui Carol cel Mare, cu referire în special la viața culturală, vezi: D. Bullough, *The Age of Charlemagne*, London, Elek Books, 1965; D. Bullough, *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*, New York, Manchester University Press, 1991; R. McKitterick (ed.), *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge, *Cambridge* University Press, 1994; R. McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, *Cambridge* University Press, 1995; A.R. Westwell, I. Rembold, C. van Rhijn (eds.), *Rethinking the Carolingian Reforms*, Manchester, Manchester University Press, 2023. Cu privire la aspectele specific literare ale „Renașterii carolingiene" rămâne fundamentală J.J. Contreni, *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, Aldershot, Variorum, 1992. Cu privire la poezia carolingiană, vezi: P. Godman, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, Clerendon Press, 1987. Sub îngrijirea lui P. Godman, o antologie de poezie cu traducere în engleză: *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London, Duckworth, 1985.

Bibliografie referitoare la autori și texte

Cu privire la „ȘCOALA DIN CANTERBURY" și la magisteriul lui THEODOR și ADRIAN, vezi: B. Bischoff, M. Lapidge, *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; M. Lapidge, *Archbischop Theodore*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; M. Lapidge, „The School of Theodore and Hadrian", în M. Lapidge, *Anglo-Latin Literature 600-899*, London – Rio Grande (OH), Hambledon Press, 1996, pp. 141-168. Vezi și bibliografia comentată din M. Lapidge, „Hadrianus in Anglia abbas", în *CALMA*, vol. V/2, 2015, p. 248.

Scanned with OKEN Scanner

Despre ALDHELMUS, vezi: M. Lapidge, „Aldhelmus Scireburnensis ep.", în *CALMA*, vol. I/2, 2000, p. 154; A. Orchard, *The Poetic Art of Aldhelm*, Cambridge, Cambridge UP, 1994; M. Lapidge, „The Career of Aldhelm", *Anglo-Saxon England*, 36 (2007), pp. 15-69; G.T. Dempsey, *Aldhelm of Malmesbury and the Ending of Late Antiquity*, Turnhout, Brepols, 2015; M. Winterbottom, „Aldhelm's Prose Style and its Origins", în M. Winterbottom, *Style and Scholarship: Latin Prose from Gildas to Raffaele Regio. Selected Papers*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2020, pp. 101-138. Textele lui Aldhelmus au fost publicate de R. Ehwald (ed.), *Aldhelmi Opera*, Berlin, Weidmann, 1919 (*MGH. Auctores* 15). Lucrarea *De virginitate* în proză se poate citi şi în S.J. Gwara (ed.), Aldhelmus Malmesbiriensis. *Prosa de virginitate cum glosa Latina atque Anglosaxonica*, Turnhout, Brepols, 2001 (CCSL 124, 124A).

Despre WYNFRETH/BONIFACIU, vezi M. Lapidge, „Bonifatius", în CALMA, vol. II/4, 2007, pp. 478-479, cu integrarea recentului studiu M. Aaij, S. Godlove (eds.), *A Companion to Boniface*, Leiden-Boston (MA), E.J. Brill, 2020. Ediţia de referinţă pentru *Ars grammatica* şi *Ars metrica* (*Caesurae versuum*) este cea realizată de G.J. Gebauer, B. Löfstedt (eds.), *Bonifatii (Vynfreth) Ars grammatica. Ars metrica*, Turnhout, Brepols, 1980 (CCSL 133B). Pentru *aenigmata* metrice vezi Fr. Glorie (ed.), *Collectiones aenigmatum Merovingicae aetatis*, Turnhout, Brepols, 1968 (CCSL 133A), pp. 274-344. Dintre *Epistolae*, cele relative la activitatea misionară au fost publicate de M. Tangl (ed.), *S. Bonifatii et Lullii Epistolae*, în MGH. *Epistolae selectae*, vol. I, Berlin 1916.

Opera lui TATUINUS a fost publicată în M. De Marco (ed.), *Tatuini Opera omnia*, Turnhout, Brepols, 1968 (CCSL 133A).

Cu privire la *LIBER MONSTRORUM*, vezi: F. Porsia (ed.), *Liber monstrorum (secolo IX)*, Napoli, Liguori, 2012; pentru o introducere la text, vezi şi A.P.M. Orchard, „The Sources and Meaning of the «Liber monstrorum»", în *I „monstra" nell'inferno dantesco: tradizioni e simbologie*. Atti del 33° Convegno Storico Internazionale, Spoleto, CISAM, 1997, pp. 73-105, şi J.B. Friedman, „*Liber monstrorum*", în J. Block Friedman, K. Mossler (eds.), *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia*, New York, Garland Publishing, 2000, pp. 341-342.

Despre ANONIMUL DIN WHITBY, vezi: B. Colgrave (ed.), *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, Lawrence (KS), University of Kansas Press, 1968; O. Limone „La Vita di Gregorio Magno dell'Anonimo di Whitby, *Studi medievali*, 19 (1978), pp. 37-67.

Cu privire la lucrarea anonimă *VITA CUTHBERTI*, vezi: B. Colgrave (ed.), *Two Lives of Saint Cuthbert*, Cambridge, Cambridge UP, 1940, pp. 59-139.

Despre ŞTEFAN DE RIPON, vezi: B. Colgrave (ed.), *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, ed. a II-a, Cambridge, Cambridge UP, 1985.

Despre BEDA, vezi: M. Lapidge, „Beda Venerabilis", în *CALMA*, vol. II/2, 2005, pp. 173-179, articol la care trimitem şi pentru ediţiile de referinţă ale textelor indicate. În foarte vasta bibliografie cu privire la acest scriitor, o primă încadrare o poate oferi G. Hardin Brown, *A Companion to Bede*, Woodbridge, The Boydell Press, 2009, şi S. De Gregorio (ed.), *The Cambridge Companion to Bede*, Cambridge, Cambridge UP, 2010. Pentru *Historia ecclesiastica* semnalăm, în afară de ediţia „clasică" a lui R.A.B. Mynors, B. Colgrave (eds.), *The Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969, ediţia din *Sources Chrétiennes*: A. Crépin, M. Lapidge, P. Monat, P. Robin (eds.), Bède le Vénérable. *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, Paris, Les Editions du Cerf, 2005, şi ediţia îngrijită de M. Lapidge şi P. Chiesa, *Storia*

Scanned with OKEN Scanner

degli Inglesi (Historia ecclesiastica gentis Anglorum), Milano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 2008. Extrasele din *Liber hymnorum* publicate de Georg Cassander se pot citi în *Hymni ecclesiastici*, Coloniae 1556.

Vita Bonifatii a lui Willibaldus se poate citi în W. Levison, *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini* (MGH. *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 57), Hannover, 1905, pp. 1-58. Un recent studio asupra textului este S. Godlove, „The First Life of Boniface: Willibald's «Vita Bonifatii»", în *A Companion to Boniface*, ed. cit., pp. 152-173.

Descifrarea criptogramei lui Hygeburg i se datorează lui B. Bischoff, „Wer ist die Nonne von Heidenheim?", *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benedektiner-Ordens*, 49 (1931), pp. 387-388. Despre această autoare, vezi şi E. Gottschaller, *Hugeburc von Heidenheim*, Arbeo-Gesellschaft, München, 1973; C. Leonardi, „Una scheda per Ugeburga", în C. Leonardi, *Agiografie medievali*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 185-194; M. Iadanza (trad. şi comentarii), Hugeburc di Heidenheim. *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis. Il vescovo Willibald e la monaca Hugeburc: la scrittura a quattro mani di un'esperienza odeporica dell'VIII secolo*, pref. G. Cremascoli, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2011.

Cu privire la *Liber historiae Francorum*, vezi: R.A. Gerberding, *The Rise of the Carolingians and the „Liber Historiae Francorum"*, Oxford, Clarendon Press, 1987; S. Lebecq, *La Geste des rois des Francs. „Liber Historiae Francorum"*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Despre Chrodegang de Metz, vezi: L. Lockett, „Chrodegangus Mettensis episcopus", în *CALMA*, vol. II/5, 2008, p. 613. *Regula canonicorum* se poate citi în J. Bertram (ed.), *The Chrodegang Rules. The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the Eighth and Ninth Centuries. Critical Texts with Translations and Commentary*, Aldershot, Ashgate, 2005.

Despre Virgilius de Salzburg şi despre autorul lucrării *Cosmografia* (Aethicus Ister), vezi: M. Lapidge, „Aethicus Ister", în *CALMA*, vol. I/1, 2000, p. 83; H. Löwe, *Ein literarischer Widersacher des Bonifatius: Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister*, Mainz-Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur-Steiner, 1952; H. Dopsch, R. Juffinger (eds.), *Virgil von Salzburg, Missionar und Gelehrter. Beiträge des Internationalen Symposium 21-24 September 1984 in der Salzburger Residenz*, Salzburg, 1985; M.W. Herren (ed.), *The Cosmograpahy of Aethicus Ister: Text, Translation, and Commentary*, Turnhout, Brepols, 2011.

Pentru *Navigatio sancti Brendani* trimitem la recenta ediţie critică G. Orlandi, R.E. Guglielmetti (ed. trad. şi comentarii), *Navigatio sancti Brendani. Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2014, dotată cu o amplă introducere care ilustrează principalele probleme filologice şi exegetice ale textului.

Pentru o primă introducere la figura lui Josephus Scotus se poate consulta M. Garrison, „Joseph Scottus", în *Oxford Dictionary of National Biography*, online.

Despre anonimul *Hibernicus Exul*, vezi: V. Mattaloni, „Hibernicus exul", în *CALMA*, vol. VI/1, 2018, pp. 33-38.

Cu privire la idenditatea lui „Columban" activ la curtea carolingiană şi la posibila coincidenţă cu Columban de Saint-Trond, vezi M. Lapidge, „The Authorship of the Adonic Verses «ad Fidolium» Attributed to Columbanus", *Studi Medievali*, 18/2 (1977), pp. 249-314, şi replica lui H. Löwe, „Columbanus und Fidolius", în *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 37 (1981), pp. 1-19. O sinteză bibliografică cu privire la Columban de Saint-Trond, în *CALMA*, vol. II/6, 2008, pp. 666-667, semnată de Michael Lapidge.

Scanned with OKEN Scanner

Despre PETRU DIN PISA, vezi: D. Bullough, „«Aula renovata». The Carolingian Court Before the Aachen Palace", în *Carolingian Renewal*, ed. cit., pp. 123-160; E. Krotz, M. Gorman, *Grammatical Works Attributed to Peter of Pisa, Charlemagne's Tutor*, Hildesheim, Weidmann, 2014. *Ars grammatica* a fost editată de A. Luhtala, A. Reinikka (eds.), *Petri Pisani Ars grammatica*, Turnhout, Brepols 2019. *Carmina* se pot citi în MGH. *Poetae Aevi Carolini* I, E. Dümmler (ed.), Berolini, 1881, pp. 48-54 şi 73-75.

Despre PAULUS DIACONUS, vezi: P. Chiesa (ed.), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Udine, Forum, 2000; *Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (sec. VI-X)*. Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Cividale del Friuli-Bottenicco di Moimacco, 24-29 settembre 1999), Spoleto (Perugia), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 2001; C. Leonardi, „Paolo Diacono: tradizione germanica e cristiana", în C. Leonardi, *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 219-236. Cea mai recentă ediţie pentru *Ars grammatica* este M.F. Buffa Giolito (ed.), Paulus Diaconus. *Expositio artis Donati seu Incipit ars Donati quam Paulus Diaconus exposuit*, Genova, Università di Genova, 1990. Epitoma paulină la compendiul lexicografic al lui Festus se poate citi în W.M. Lindsay (ed.), *Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Leipzig, 1913. O explicare accesibilă a complexelor probleme filologice legate de epitoma lui Paulus Diaconus în raport cu textul-sursă, în P. Chiesa, „Raccolta differenziata. Eutropio e Pompeo Festo nelle mani di Paolo Diacono", în P. Chiesa, *Venticinque lezioni di filologia mediolatina*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2016, pp. 116-122. Cu privire la *Omiliar*, vezi: Z.M. Guiliano, *The Homiliary of Paul the Deacon. Religious and Cultural Reform in Carolingian Europe*, Turnhout, Brepols, 2021. Poeziile lui Paulus Diaconus se pot citi în ediţia critică a lui K. Neff (ed.), *Die Gedichte des Paulus Diaconus. Kritische und erklärende Aufgabe*, München, 1908. Cu privire la *Historia Romana* semnalăm recenta contribuţie a lui M.T. Kretschmer, *Rewriting Roman History in the Middle Ages. The „Historia Romana" and the Manuscript Bamberg, Hist. 3*, Leiden-Boston (MA), E.J. Brill, 2007. Pentru *Historia Langobardorum*, ediţia şi astăzi canonică este cea realizată în 1878 de Ludwig Bethmann şi Georg Waitz (MGH. *Scriptores III. Script. rer. Lang.*). Cu privire la rolul lui Paulus Diaconus în construirea memoriei longobarde, vezi contribuţiile „clasice": R. Morghen, „La civiltà dei Longobardi nella «Historia Langobardorum» di Paolo Diacono", în *La civiltà dei Longobardi in Europa. Atti del Convegno Internazionale, Roma 1974*, pp. 9-24, şi G. Vinay, „Un mito per sopravvivere: l'«Historia Longobardorum» di Paolo Diacono", în G. Vinay, *Altomedioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli, Guida, 1978, pp. 125-149. Cu privire la prezenţa tradiţiilor orale în operă şi cu privire la raportul cu *Origo gentis Langobardorum*, vezi: D. Bullough, „Ethnic History and the Carolingians: An Alternative Reading of Paul the Deacon's «Historia Langobardorum»", în *Carolingian Renewal*, ed. cit., pp. 97-122. Cu privire la tehnica narativă a lui Paulus Diaconus este utilă recenta contribuţie C. Heath, *The Narrative Worlds of Paul the Deacon. Between Empires and Identities in Lombard Italy*, Amsterdam, Amsterdam UP, 2017.

Despre PAULINUS DE AQUILEIA, vezi articolele reunite în G. Fornasir (coord.), *Atti del Convegno Internazionale di Studio su Paolino d'Aquileia nel XII centenario dell'episcopato*, Udine, 1988, şi în P. Chiesa (ed.), *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia*, Udine, Forum, 2003. *Contra Felicem* se poate citi în D.L. Norberg (ed.), *Paulinus Aquileiensis Opera omnia*, I. *Contra Felicem Libri Tres*, Turnhout, Brepols, 1990 (CCCM 95). *Liber exhortationis* este disponibil în A. De Nicola (ed.), *Sancti Paulini Patriarchae Aquileiensis Liber exhortationis. Editio critica*, în *Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria*, 101 (2001), pp. 187-213. Pentru poeziile lui Paulinus se poate vedea

Scanned with OKEN Scanner

D.L. Norberg (ed.), *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée. Edition critique avec introduction et commentaire*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1979. Cu privire la versurile ritmice ale lui Paulinus, vezi S. Barrett, „The Rhythmical Songs of Paulinus of Aquileia", în *Mittellateinisches Jahrbuch*, 40, (2005), pp. 53-73.

Despre ALCUIN, o bibliografie actualizată la nivelul anilor 2000 se găseşte la A. Degl'Innocenti, „Alcuinus", în *CALMA*, vol. II/2, 2000, pp. 145-153. Dintre contribuţiile ulterioare, semnalăm fundamentalele lucrări: D.A. Bullough, *Alcuin. Achievement and Reputation*, Leiden-Boston, Brill, 2004, şi D. Dales, *Alcuin. Theology and Thought*, Cambridge, J. Clarke, 2013, dar şi două volume miscelanee Ph. Depreux, B. Judic (eds.), *Alcuin, de York à Tours. Ecriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2004, şi E. Tremp, K. Schmuki (eds.), *Alkuin von York und die geistige Grundlegung Europas*, Sankt Gallen (Verlag am Klosterhof), 2010 (Monasterium Sancti Galli 5). Pentru informaţii referitoare la operele lui Alcuin (manuscrise, ediţii de referinţă, bibliografie principală) se poate consulta şi: *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Galliae, 735-987.* II. *Alcuinus*, M.-H. Jullien, F. Perelman (eds.), Turnhout, Brepols, 1999.

Cu privire la contribuţia lui Alcuin la dezvoltarea liturghiei, vezi: G. Ellard, *Master Alcuin, Liturgist*, Chicago, Loyola University Press, 1956; M.S. Driscoll, *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Münster, Aschendorff Verlag, 1999; D.A. Bullough, „Alcuin and the Kingdom of Heaven. Liturgy, Theology, and the Carolingian Age", în D.A. Bullough, *Carolingian Renewal*, ed. cit., pp. 161-240.

Referitor la revizuirea textului *VULGATEI*, vezi: Fr.-L. Ganshof, „Alcuin's Revision of the Bible", în Fr.-L. Ganshof, *The Carolingians and the Frankish Monarchy*, London, Longman, 1971, pp. 28-40. Ediţia canonică a *EPISTOLELOR* lui Alcuin este cea a lui Ernst Dümmler (MGH. *Epistolae IV. Epistolae Karolini aevi 2*, Berlin 1895). O ediţie parţială (cu traducere în franceză) se poate citi în volumul 597 din *Sources Chrétiennes*, îngrijită de Christiane Veyrard Cosme. Aceeaşi autoare a realizat un studiu monografic referitor la scriitura epistolară a lui Alcuin: Christiane Veyrard-Cosme, *Tacitus nuntius. Recherches sur l'écriture des Lettres d'Alcuin (730?-804)*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2013.

Pentru *DE ORTOGRAPHIA* se poate consulta S. Bruni (ed.), Alcuino. *De orthographia*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 1997.

Cu privire la producţia hagiografică, cele două contribuţii fundamentale sunt: I. Deug Su, *L'opera agiografica di Alcuino*, Spoleto, CISAM, 1983; şi C. Veyrard-Cosme (ed.), *L'oeuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2003.

Cu privire la reutilizarea de către Alcuin a operei *Institutiones* a lui Priscian, vezi: L. Holtz, „Priscien dans la pédagogie d'Alcuin", în M. Di Nonno, P. De Paolis, L. Holtz (eds.), *Manuscripts and Tradition of Grammatical Texts from Antiquity to the Renaissance*, Cassino, Università degli studi di Cassino, 2000, pp. 289-326; L. Holtz, „Alcuin et la redécouverte de Priscien à l'époque carolingienne", în A. Sylvain, K.E.F. Konrad, N. Hans-Josef, V. Kees (eds.), *History of the language sciences*, Berlin – New York, De Gruyter – Mouton, 2000, t. I, pp. 525-532. Vezi, de asemenea: L. Holtz, A. Grondeux (eds.), *Alcuini abbatis sancti Martini Turonensis Excerptiones supra Priscianum*, Turnhout, Brepols, 2020 (CCCM 304).

Cu privire la *DE DIALECTICA*, vezi: C.H. Kneepkens, „Some Notes on Alcuin's «De perihermeniis» with an Edition of the Text", în L.A.J.R. Houwen, A.A. MacDonald (eds.), *Alcuin of York, Scholar at the Carolingian Court*, Groningen, E. Forsten, 1998, pp. 81-112.

Scanned with OKEN Scanner

Dialogus Saxonis et Franconis (*Ars grammatica*) se poate citi în PL 101. Cu privire la text, vezi: L. Holtz, „Le dialogue de Franco et de Saxo", în *Alcuin, de York à Tours*, ed. cit., pp. 133-145.

Cu privire la *De rhetorica et virtutibus*, vezi: W.S. Howell (ed.), *The Rhetoric of Alcuin & Charlemagne. A Translation, with an Introduction, the Latin Text, and Notes*, Princeton, Princeton UP, 1941.

Poeziile lui Alcuin se pot citi în *MGH. Poetae.* I. *Poetae Latini aevi Carolini*, 1.

(Vera Fravventura)

Scanned with OKEN Scanner

Secolul al IX-lea

Peter Christian Jacobsen

Al IX-lea secol, cel cu adevărat carolingian, s-a deschis cu un eveniment care a apărut posterității ca o culme a puterii carolingiene: încoronarea la Roma, ca împărat și august, a lui Carol cel Mare. Însă contemporanii care au asistat direct la scenă au observat-o într-un mod mult mai sceptic și detașat. *Annales Regni Francorum* relatează că, în timpul slujbei de Crăciun din anul 800, când Carol, lângă altar, s-a ridicat din rugăciune, Papa Leon al III-lea i-a pus pe cap o coroană și tot poporul roman a strigat: „Viață și victorie lui Carol, glorios purtător de pace, marele împărat al romanilor încoronat de Dumnezeu!". Apoi, după un străvechi obicei, Leon al III-lea i-a adus omagiu lui Carol cu *proskynesis*. Eginhard, biograful lui Carol (cap. 28), a notat că în primele momente Carol era atât de contrar titlului de *imperator* și *augustus*, încât a jurat mai apoi că, dacă ar fi cunoscut dinainte intențiile Papei, în acea zi nu ar fi pus piciorul în biserică.

Această frază a dat naștere unor lungi discuții între specialiștii moderni. Ce l-a iritat pe Carol? Ce anume contrasta cu expectativele sale, locul, momentul sau persoana lui Leon? Sau poate a fost contrazisă o anumită ideologie imperială care circula deja în mediul său și care era diferită de cea romană? Răspunsurile au fost dintre cele mai diverse. Oricare ar fi fost motivul, Carol a folosit mai apoi titlul de August și Împărat în actele și documentele oficiale, iar în cercurile docte din anturajul său au apărut foarte curând poeți care l-au cântat pe noul lor împărat cu versuri encomiastice în care s-a ajuns să fie evocată întoarcerea la epoca lui Augustus.

Comparată cu acest strălucit început, istoria ulterioară a carolingienilor apare ca o decadență continuă: mai întâi a fost incapabilul Ludovic cel Pios care, ca prim act, a îndepărtat grupul de curte al lui Carol și apoi, dependent de consilierii clericali, a oscilat între acte de cruzime față de propriile rude și o degradantă umilință, iar în final, dominat de a doua soție, Judith, și-a neglijat îndatoririle de împărat și s-a răzgândit mereu cu privire la împărțirea moștenirii, a dus regatul într-un haos de rivalități, revolte și războaie între frați, care au continuat și după moartea sa (840); a fost apoi rândul nepoților lui Carol, care au dezmembrat moștenirea, s-au spionat, au încercat să se înlăture unul pe altul de la succesiune, iar la sfârșit au intrat în război și nu au reușit să împiedice constituirea unor domenii în mare măsură independente în interiorul acestor *regna*, nici nașterea unor ducate dinastice în Germania și a unor mari principate (*principatus*) în Francia, în vreme ce din exterior normanzii,

Scanned with OKEN Scanner

care deja în ultimii ani ai lui Carol cel Mare jefuiseră coastele, pătrundeau din ce în ce mai profund şi mai durabil în regate.

Un astfel de scenariu presupune, fără îndoială, că un organism precum imperiul lui Carol cel Mare, atât de enorm şi eterogen şi constituit cu războaie neîntrerupte, ar fi putut rămâne unit şi s-ar fi putut dezvolta durabil graţie unei politici diferite. Sub Carol, această unitate se realizase ţinând în frâu p etenţiile verilor şi nepoţilor, iar sub Ludovic se menţinuse datorită morţii premature a fraţilor mai mari; doar în vremea acestuia ideea de a păstra unitatea sub un singur împărat, căruia fraţii să îi fie subordonaţi ca suverani asupra unor regate ce constituiau părţi din imperiu, poate fi propagată cu succes de către o parte a clasei conducătoare şi trecută în scris în *Ordinatio imperii* din 817; doar în aceşti ani, în special cu prilejul adunărilor imperiale de la Aachen din 816 şi 817, legislaţia şi reformele începute de Carol cel Mare şi-au atins apogeul, în special în mediul clerical.

Cu *Ordinatio imperii* a devenit lege o idee care se îndepărta mult atât de tradiţionala uzanţă francă (deşi adesea modificată sau obstaculată violent) de împărţire a regatului între fraţi, cât şi de raporturile reale de forţe. Cât a fost de fragilă această idee s-a văzut deja câţiva ani mai târziu, când Împăratul a avut din a doua căsătorie un alt fiu şi a apărut necesitatea de a-i acorda şi lui un loc potrivit în organizarea imperială: în afară de Lothar I (795-855), împărat şi regent asociat, din 817, al regatului longobard-italian, de Ludovic Germanicul (cca 805-876), pe atunci încă rege al Bavariei, şi de Pepin (mort în 838), căruia îi fusese încredinţată ca domeniu Aquitania, s-a adăugat în 823 Carol, fiul împărătesei Judith, care mai târziu a avut supranumele de *Calvus* („cel Pleşuv"); când, în 829, a fost creat pentru el un regat al Alemanniei, în detrimentul lui Lothar şi Ludovic, sistemul s-a prăbuşit, iar lupta pentru stăpânire şi supremaţie între fraţi şi împotriva tatălui a durat aproape un deceniu şi jumătate. Rezultatul a fost întoarcerea la vechiul principiu de împărţire al francilor.

Şi în domeniul educaţiei, al culturii literare, al activităţii scriitoriceşti şi al receptării literaturii latine antice, epocii lui Carol cel Mare nu i-a urmat deloc o decadenţă continuă: sub Ludovic, dar chiar şi în a doua jumătate a secolului se dezvoltă şi se răspândeşte din ce în ce mai mult, până la înflorirea deplină, ceea ce începuse în cadrul unui mic grup sub influenţa lui Carol cel Mare. Carol a simţit nevoia de a învăţa ceea ce gândiseră, făcuseră şi scriseseră secolele trecute; de a construi şi consolida pe Sfânta Scriptură şi pe Părinţii Bisericii fundamentele credinţei sale creştine şi de a le răspândi; de a combate coruperea textelor prin căutarea unor exemplare sigure şi autentice, iar eroarea doctrinelor prin sinoade şi prin scrierile polemice ale teologilor săi; de a-şi apropria literatura şi în special poezia latină a primelor secole de dinainte de Christos şi fundamentele sale lingvistice şi, de aceea, de a studia doctrinele gramaticienilor şi retorilor antici, dar şi explicaţiile proceselor şi fenomenelor naturale; în sfârşit, de a aduna în jurul său, în texte şi cărţi, toată cunoaşterea posibilă din secolele anterioare, şi de a-şi procura în acest scop persoane instruite care să poată înţelege textele, să le discute cu el şi să răspândească această cunoaştere în afara curţii. Toată această activitate a contaminat vizibil întregul secol care a urmat şi a marcat cultura intelectuală la finalul secolului al IX-lea până la învăţaţi precum Remigius de Auxerre sau poeţi precum Notker Balbulus.

Scanned with OKEN Scanner

În mod sigur, în jurul lui Ludovic cel Pios nu mai exista un grup compact de erudiţi, literaţi şi înalţi prelaţi precum cel pe care unele poezii celebre ale lui Alcuin, Angilbert şi Theodulf de Orléans ni-l arată la curtea lui Carol în 798, într-o animată conversaţie la banchet; cu toate acestea, şi el avea alături autori care îi dedicau propriile opere, îl omagiau sau care predau la curte. În primul rând erau oameni precum Eginhard, Theodulf, Hilduin de Saint-Denis sau Agobard de Lyon, care îşi începuseră activitatea şi cariera cu Carol sau care, precum Rabanus Maurus, fuseseră educaţi la curte; apoi au venit adepţii şi consilierii aquitani ai lui Ludovic, ca Benedict de Aniane sau Jonas de Orléans; apoi, în vremea împărătesei Judith, după o schimbare a consilierilor imperiali, a existat o nouă generaţie, cea a irlandezului Dicuil, Prudentius de Troyes, Freculf de Lisieux, Walafrid Strabo sau Hincmar, viitor arhiepiscop de Reims. În sfârşit, şi curtea lui Carol cel Pleşuv a avut strălucirea sa: autori precum Milo de Saint-Amand, Heiric d'Auxerre i-au dedicat operele lor, s-au scris pentru el codice preţioase şi a fost slăvit ca vrednic urmaş al gloriosului său bunic, a cărui dragoste pentru ştiinţe o împărtăşea şi pe care chiar îl depăşea prin entuziasmul său; în fruntea şcolii sale de la curte s-a aflat Ioan Scotus (Eriugena), care a fost considerat cel mai independent erudit al vremii sale.

Oricum, oricât au fost de importante încurajarea şi sprijinul pe care curţile regale le-au acordat autorilor în perioada carolingiană, unele fenomene sunt, cu siguranţă, mai semnificative: deja în vremea lui Carol cel Mare iniţiativele culturale s-au mutat în mod conştient de la curte în mănăstiri şi în oraşele episcopale: au fost pregătite noi şcoli şi noi centre de scriere, *scriptoria* existente au fost dezvoltate, utilizate şi integrate în program; în consecinţă, educaţia şi producţia literar-erudită au devenit independente de curte, de atmosfera sa şi de evenimentele sale zilnice. Această progresivă dobândire a independenţei, începută sub Carol, şi-a atins momentul cel mai important în vremea lui Ludovic şi a fiilor săi. Faptul este valabil pentru istoriografie, în formele sale – cea a analelor şi cea, mai nouă, a istoriei universale, cu extravagantele sale biografii şi monografii; pentru literatura teologico-exegetică, cu operele sale polemice; pentru poezie şi pentru alte domenii, precum şi pentru cultura scrierii sau pentru bazele limbii latine. Deja sub elevul şi succesorul lui Alcuin, Fredegisus de Tours (804-834), care a activat şi la curtea lui Ludovic cel Pios, s-a ajuns la *perfected script* (E.K. Rand); sau, pentru a adăuga un alt mic detaliu, deja în anii reformei lui Ludovic formulele din *diplomata* au fost profund reînnoite atât în privinţa limbii, cât şi a conţinutului, în vreme ce, în pofida prezenţei lui Alcuin ca magistru de curte şi a acelor *palatini pueri*, atât de conştienţi de propria cultură, în vremea lui Carol acestea erau încă marcate de sărăcirea din perioada merovingiană. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că în cercurile de reformatori ecleziastici s-a răspândit o anumită dezamăgire atunci când impulsul din primii ani ai lui Ludovic a început să pălească şi când eforturile pentru consolidarea orânduirii ecleziastice şi a moralităţii, pentru reformarea internă a clerului ca premisă a unei activităţi exemplare şi, în sfârşit, pentru supremaţia puterii ecleziastice asupra celei temporale nu au obţinut rezultatele sperate. Acest fapt este limpede exprimat de concluziile adunării imperiale din 829 prin apelurile adresate direct lui Ludovic; iar linia politică ce coboară de la Carol la nepoţii acestuia care se luptă între ei a

Scanned with OKEN Scanner

fost trasată deja în 842 de nepotul său Nitardus în *Historiae*, operă dedicată perioadei sale; în același timp, Walafrid Strabo, în prefața pe care o face la *Vita Karoli Magni* a lui Eginhard, a constatat de asemenea un declin al studiilor și al cunoașterii, după ce Carol, cu raze noi și necunoscute barbariei care domnise mai înainte, redăduse lumina și vederea vastului său imperiu, până atunci învăluit în neguri și orbit.

Poezia latină în ultimii ani ai lui Carol cel Mare

Karolus Magnus et Leo Papa

Sub efectul încoronării lui Carol ca împărat și poate chiar la începutul celui de-al nouălea secol a fost compus un poem care ridică diverse probleme. Într-un manuscris păstrat pentru o vreme la Sankt Gallen se găsește, într-o serie de poeme carolingiene, un fragment de 536 de hexametri, fără titlu și fără indicarea autorului, căruia i se atribuie titlul de *Karolus Magnus et Leo Papa*, fiindcă este descrisă aici întâlnirea din 799 dintre Carol și Papa Leon al III-lea la Paderborn. Este vorba de un mic poem dedicat în mare parte elogierii lui Carol.

Poetul începe cu un suspin: după ce a rezistat la două furtuni violente, este acum constrâns să ridice din nou ancora și, în ciuda oboselii, să ia din nou în mână vâslele și să ridice pânzele; și totuși, acum adie un vânt ușor care îl împinge acolo unde strălucește mărețul far (*pharus*) al Europei, acolo unde Carol, regele, își trimite lumina către stele. La început deci găsim o comparație între activitatea poetică și riscul navigației, metaforă navală ce derivă clar de la Venantius Fortunatus care își deschisese cu ea cele trei cărți în hexametri ale *Vita Sancti Martini* și care, la fel, alesese imaginea farului (*pharus*) pentru Sf. Martin (I, 49; Dümmler, p. 366). De aici are loc o trecere elegantă către o altă solemnă comparație, o caracterizare a lui Carol care ajunge la elogiu și adulație: nu doar că este farul Europei, ci și luminează ca soarele; ba mai mult, îl depășește, fiindcă soarele strălucește doar ziua, în timp ce se întunecă pe timpul nopții. Toate celelalte caracterizări se pot grupa în anumite categorii: Carol este puternic cu armele (*armipotens*), dar și un învingător milostiv (*victor pius*); bunătatea sa (*pietas, bonitas*) îi completează dreptatea (*iustitia*), acea virtute cardinală pe care trebuie să o aibă în special regii (vv. 22-52) și care include și pedepsirea celor vinovați; și aceasta pare să fie o premoniție a viitorului rol de judecător al persecutorilor lui Leon al III-lea. Versurile trimit clar la celebra formulare a lui Virgiliu *parcere subiectis et debellare superbos*[1] (*Aen.*, VI, 853); ceea ce la Virgiliu era atribuit romanilor ca o culme a puterii lor, este acum îndeplinit de Carol. După tema dreptății (*iustitia*) urmează o serie, aparent dezordonată, de epitete, în interiorul căreia se înmulțesc oricum trimiterile la *sapientia* lui Carol și la extraordinarele sale capacități și obiective spirituale, și astfel se pregătește terenul pentru o ulterioară laudă a culturii științifice a lui Carol (vv. 67-87). Ca *lector*, ca

1. „A-i cruța pe cei supuși și a-i subjuga pe cei trufași" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

expert adică în a citi textele latine accentuate corect, rămâne mereu neîntrecut; mai târziu, în *Gesta Karoli* a lui Notker Balbulus vom găsi exemplificat în mici anecdote zelul lui Carol pentru citirea corectă. În gramatică, în retorică, în dialectică, în materiile *quadrivium*-ului, el îi depăşeşte oriunde pe cei mai mari eruditi, el este oriunde *summus apex regum*[2] şi în acelaşi timp *summus sophista*[3] (v. 70) al lumii; chiar şi în teologie înţelege toate *mysteria*, fiindcă Dumnezeu însuşi i le explică. Cu astfel de comparaţii exagerate, Carol, prin intermediul versurilor lui Petru din Pisa, în primii ani voise să îl aibă ca profesor pe Paulus Diaconus; apoi, în dialogurile didactice ale lui Alcuin îl vedem ca şcolar. Aici însă este înălţat el însuşi în postura de magistru al tuturor celorlalţi: cu siguranţă, o laudă exagerată căreia i se alătură însă multe alte mărturii ce ne arată pe viu stupoarea şi uimirea contemporanilor faţă de o sete de cunoaştere atât de hotărâtă şi de polimorfă, mai ales la un laic şi un rege.

Apoi, Carol nu e doar *armipotens*, ci şi *urbe potens*, ziditorul unei noi Rome (aluzia e la Aachen); expresia îi oferă poetului posibilitatea de a trece uşor de la caracterizarea directă a lui Carol la cea care derivă din acţiunile sale. Împăratul este acum prezentat ca arhitect sub ale cărui directive sunt construite temeliile, tăiate pietrele şi înălţate zidurile. La baza acestei scene se află descrierea construirii Cartaginei pe care, în Virgiliu, Enea o observă cu uimire de pe un munte (*Aen.*, I, 418-436). În doar câteva versuri, poetul şi-a însuşit modelul în aşa măsură, încât a plasat în Aachen un port şi un teatru; pe de altă parte, el îşi îngăduie libertatea de a schimba textul, de a-l reformula foarte liber şi de a-i remodela conţinutul, descriind scenele de construcţie şi lucrările într-un mod mult mai detaliat şi mai precis, neuitând nici Marienkirche, nici acele izvoare calde pe care Carol le iubea atât de mult şi în care, după Eginhard (cap. 23) mergea uneori să se relaxeze cu o numeroasă suită. La Virgiliu, Enea apare din nou ca întemeietor de cetăţi, mai întâi constructor al aşezărilor troienilor la Segesta şi apoi la gurile Tibrului (*Aen.*, V, 755-758; VII, 157-159); iar sub influenţa acestor imagini *pius Aeneas*, care este cuprins de uimire la vederea Cartaginei, se transformă în *pius Karolus* care coordonează personal întemeierea noii Rome. Astfel, autorul împrumută din poezia antică nu doar conexiunile verbale, versuri întregi şi emistihuri, ci încearcă şi să re-plăsmuiască structuri mai ample şi întregi scene, luându-se la întrecere cu modelul, să îmbogăţească portretul eroilor săi cu trăsături preluate din sursă, în sfârşit, să îl prezinte pe Carol ca pe un nou – şi mai important – Enea.

Acest procedeu continuă şi în partea următoare a poemului, descrierea unei partide de vânătoare a curţii imperiale în pădurea de lângă Aachen (vv. 137-325), în care Carol, cel mai puternic dintre vânători, doboară de unul singur un mistreţ şi apoi o „mulţime nesfârşită de vieri"; şi Enea, îndată după ce şi-a ancorat corabia în Libia, era prezentat ca vânător alături de credinciosul Achates, dar pur şi simplu pentru a-şi procura hrana, câte un cerb pentru fiecare dintre corăbiile sale. Ieşirea la vânătoare a întregii curţi a lui Carol, minuţioasa descriere a apariţiei familiei

2. „Cea mai înaltă culme a regilor" – n.trad.
3. „Cel mai mare înţelept" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

domnitoare, în special a reginei şi a fiicelor în splendide veşminte şi cu podoabe scumpe, reproduce din nou o scenă familiară: în poeziile epistolare ale lui Angilbert (*carm.* 2), Alcuin (*carm.* 26) şi Theodulf (*carm.* 25/27), compuse în jurul anului 796, apare punerea în scenă a alaiului de curte văzut de departe: diferitele *ordines*, cărturarii, demnitarii, fiecare într-o postură sau într-o atitudine caracteristică, iar în frunte (la Angilbert şi Theodulf) fiii şi fiicele lui Carol. Acum această scenă este modificată, mutată din aula regală dincolo de ziduri, în şeile cailor, pregătită somptuos, dar limitată la descrierea grupului familial; cărturarii şi înalţii prelaţi nu apar la vânătoare. Dacă se adaugă la aceasta că în noaptea următoare Carol l-a văzut într-un coşmar pe Papa Leon, cu ochii şiroind de sânge, cu limba tăiată şi plin de răni, şi că, dimineaţa, înspăimântat, îi trimite imediat câţiva soli (327-341), aşa cum lui Enea, într-o viziune nocturnă înainte de căderea Troiei, îi apăruse Hector mort, sfâşiat şi însângerat (aşa cum îl nenorocise Ahile), care îl îndemna să fugă (*Aen.*, II, 268-297), vom avea o idee despre particularitatea nu doar a acestui text, ci în general a poeziei carolingiene. Se fac primii paşi într-un cadru literar în care nimeni nu mai păşise de secole; textul, care până acum a fost considerat în mod convingător ca un fragment, începutul celei de-a treia cărţi a unei opere mai ample, reprezintă în mod evident prima încercare după Corippus, în secolul al VI-lea, de a scrie din nou un poem istorico-panegiric şi în acelaşi timp de a-i oferi imperiului o formă poetică drept semn al puterii sale, aşa cum epoca augustană avusese *Eneida*. Aceşti primi paşi se fac precaut, de mână cu modelul, dar în acelaşi timp sporeşte dorinţa de a crea ceva analog, în concurenţă cu originalul şi, în sfârşit, cu o exagerare cam semeaţă, de a-l depăşi, însuşindu-l şi exploatându-l, reutilizându-i resturile în propria operă, aşa cum Carol refolosise coloanele de marmură de la Ravenna pentru capela palatului de la Aachen.

Viziunea nocturnă a lui Carol introduce ultima mare secţiune a textului, descrierea agresiunii romanilor împotriva lui Leon, a mutilării sale, a vindecării şi fugii, a solemnei ceremonii de întâmpinare şi de primire la Paderborn şi a ospăţului urmat de odihna nocturnă. Istoricii s-au interesat întotdeauna de acest fragment întrebându-se în special până la ce punct se pot trage concluzii cu privire la istoria primilor ani ai domniei ca împărat a lui Carol şi la ideologia asociată. H. Beumann a elaborat ipoteza că textul s-a născut în relaţie imediată cu întâlnirea de la Paderborn şi că reflectă ceea ce s-a petrecut acolo; utilizarea titlului *augustus* pentru Carol ar arăta că numirea ca împărat a fost o contrapartidă pentru ajutorul oferit lui Leon împotriva adversarilor săi, iar acordul ar fi lăsat primele sale urme în aceste versuri. Dar nici această interpretare, nici ideea că versurile reprezintă un poem de bun-venit pentru sosirea Papei, sau, în orice caz, pentru ospăţ, nu pot fi considerate valide; analiza istorico-formală arată că textul nu este o poezie completă, ci un fragment al unei opere mai ample, care nu poate să fi apărut în scurt timp pentru un prilej concret (D. Schaller, 1976). Orice s-a întâmplat şi s-a hotărât la Paderborn, datarea poemului chiar în 799 sau în perioada anterioară încoronării pare că trebuie, dimpotrivă, exclusă tocmai din cauza utilizării titlului *augustus*. Pentru autorul poemului au fost propuse diverse nume: în vechea ediţie a lui E. Dümmler găsim încă poemul între poeziile lui Angilbert; în cele din urmă, D. Schaller s-a gândit la Eginhard,

Scanned with OKEN Scanner

care în *Ecloga Nasonis* care urmează este elogiat ca poet de prim rang, dar despre ale cărui versuri nu se ştie nimic.

Modoinus de Autun

Acelaşi ton panegiric spre lauda noului împărat şi a unei noi epoci răsună într-o poezie care trebuie să fi fost compusă imediat după poemul amintit, între 804 şi 814. Dacă poemul avea în *Eneida* modelul principal, poezia îl are în *Bucolicele* lui Virgiliu, ca şi în poeziile bucolice ale lui T. Calpurnius Siculus şi M. Aurelius Nemesianus, succesorii antici ai lui Virgiliu. Cu siguranţă, nu e vorba de prima încercare de a reînnoi acest gen poetic antic: în poezia carolingiană anterioară, în special la Alcuin şi Angilbert, găsim deja o astfel de mulţime de elemente şi formule ale poeziei bucolice, în jocul de nume ale păstorilor, în circumstanţe, în atmosferă sau în forme, încât pasul către ulterioara compunere de dialoguri pastorale în care ficţiunea se amestecă cu realul este de acum scurt. Mica operă cuprinde două egloge, indicate ca *gemini libelli* (95 şi 121 de hexametri) şi încadrate de un prolog şi un epilog în distihuri elegiace. Poetul i se adresează lui Carol, îi anunţă versuri în onoarea sa *velato carmine*[4] şi răspunde la posibilele obiecţii împotriva obscurităţii scriiturii, a lipsei de eleganţă şi a furtului metric, adică împotriva practicii, în realitate foarte răspândită, de a împrumuta unele formule de la autorii antici de bucolice. La sfârşit, făcând aluzie la controversatele versuri introductive ale *Eneidei*, autorul se numeşte pe sine Naso al lui Carol: *Ille ego Naso tuus tibi carmina mitto pusillus*[5], oferindu-se să cânte, în cazul în care versurile sunt primite favorabil, toate faptele împăratului, evident, într-un poem epic.

Graţie unei note conţinute în catalogul bibliotecii din Reichenau, redactat de Regirbertus în 821, autorul a putut fi identificat cu Modoinus (Moduin, Muatwin), viitor episcop de Autun (815-840/843), la vremea aceea canonic, poate, al mănăstirii Saint Georges din Lyon cu care Reichenau organizase o asociere pentru rugăciune. Mai departe îl întâlnim într-un schimb epistolar de poezie cu Theodulf de Orléans, cu Walafrid Strabo (mort în 847), care s-a plâns de tăcerea sa şi care îi trimisese unui prieten *Carmina* ale lui *Modoinus Magnus*, şi cu Florus, bătăiosul diacon din Lyon (mort în jurul anului 860), care i-a mulţumit în versuri pentru o poezie şi care, cu o altă ocazie, l-a sfătuit să nu se amestece în biserica din Lyon (*carm.* 25 şi 27); abatele Hermanrich de Ellwangen (Ermenricus Elwangensis), în enorma şi pedanta sa scrisoare către abatele Grimaldus de Sankt Gallen (850/855), citează şi *Eglogele* lui Modoinus. Mărturiile ne îngăduie deci să ne imaginăm că nu era un necunoscut; oricum, trebuie să fi intrat ca poet la curtea lui Carol la o vârstă destul de tânără, ceea ce ar explica de ce Modoinus a îmbrăcat în versurile sale hainele păstorului. Într-adevăr, ambele egloge pun în scenă dialoguri între un *senex* şi un *puer* (un tânăr), care în al doilea poem sunt numiţi Micon (sau Alcon) şi Nectylus.

4. „Într-un poem voalat" – n.trad.
5. „Eu, al tău Naso minuscul, poeme-ţi trimit" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

În prima eglogă, într-un stilizat peisaj bucolic, asistăm la o dispută între o generaţie mai veche de poeţi de curte şi una mai tânără care nu s-a afirmat încă: poetul mai bătrân – *senex vates* – se prezintă ca un *miles* care a depus armele şi care, ca învingător, se odihneşte; cel mai tânăr, care s-a apropiat de celălalt în vreme ce acesta se odihnea la umbră (ca Meliboeus de Tityrus în prima eglogă a lui Virgiliu), se declară descurajat, pradă valurilor, fără speranţa de a revedea ţărmul şi câmpurile care îi sunt familiare. Odată crezuse că are viitorul asigurat fiindcă David-Carol îi primise primele poezii cu plăcere, însă acum, îl acuză bătrânul cu severitate, Carol îi dispreţuieşte poeziile grosolane, nemelodioase şi dezgustătoare şi îl evită (v. 33):

Publica nulla canis, nulli tua carmina digna[6]

adică acelor cânturi nevrednice le este refuzată posibilitatea de a fi rostite în public. Aşadar, dăunătoare pentru Modoinus nu este relaţia politică nepotrivită, ci slaba calitate a versurilor, în mod asemănător cu ceea ce în trecut i se întâmplase unui anume Fiducia, care se lamenta astfel (MGH – *Poetae* I 77, n. 44, 21 *sqq.*):

me tetigit Carolus dominus de cuspide pinnae:
errore confectus scriptio nostra fuit[7].

Distihul îndeamnă la împărtăşirea judecăţii lui Carol, iar lucrurile nu merg cu mult mai bine nici pentru prozodia lui Modoinus. Cu toate acestea, el anunţă că nu vrea să renunţe la a cânta laudele marelui suveran, iar când *senex* îi aminteşte de destinul lui Ovidiu, exilul clevetitorului Naso, el e în stare să îi opună exemple ale multor poeţi care au obţinut înalte cinstiri şi bogate premii graţie operelor lor: printre romani, Virgiliu, Lucan (potrivit unei tradiţii legendare) şi Ennius, la curtea lui Carol Homer-Angilbertus, Flaccus-Alcuinus, Theodulf şi Nardus-Eginhard. Dacă se iau în considerare împreună începutul, situaţia lui *puer* aflat departe de patrie, trimiterea, ca avertisment, la Ovidiu şi epilogul, în care Modoinus se defineşte în raport cu Carol ca Naso al acestuia, avem impresia că numele Naso nu vrea să indice o somitate poetică, aşa cum pretindea moda răspândită la curte, ci să caracterizeze situaţia personală a lui Modoinus avându-l în minte pe exilatul Ovidiu. Este vorba pentru el de a reveni în graţiile lui Carol, de a fi rechemat la curte şi de a obţine siguranţă materială; nu e vorba deci de poezia de curte, ci de poezia care este adusă la curte, în speranţa de a intra în sintonie cu ea. Iar acest fapt este cu atât mai semnificativ cu cât, pentru a-l lăuda pe Carol, sunt utilizate aici cele mai explicite formulări ale epocii cu privire la sentimentul „renaşterii". Carol-Palaemon priveşte noua Romă din înaltul castelului, iar Modoinus, ca în fragmentul epic, vede totul sub suveranitatea acestuia (I, 24-27):

6. „Nu cânţi nimic de public, de nimeni cântu-ţi nu-i vrednic" – n.trad.
7. „Carol stăpânul m-acoperi cu-mpunsături de pană:/ copleşit de-o eroare a fost, scrierea noastră" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Prospicit alta novae Romae meus arce Palemon,
Cuncta suo imperio consistere regna triumpho,
Rursus in antiquos mutataque secula mores,
Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi[8].

Această viziune este confirmată şi în cea de-a doua eglogă, în care Nectylus şi Micon se întrec în cântări de laudă a noii epoci. Se poate presupune că identitatea lor este aceeaşi cu aceea a personajelor din prima eglogă; *puer* Nectylus este acum poetul de prim rang admirat de Micon. Versurile lor evocă mai întâi imaginea unui peisaj şi a unei atmosfere bucolice, idilice şi pline de pace, până când este pronunţat cuvântul *pax*, care ocupă apoi tot cântul lor. Pacea domneşte ca o lumină divină trimisă din cer, popoarele barbare sunt supuse, legile domnesc în lumea întreagă, vocile nefaste gem în lanţuri, armele rămân nefolosite (II, 92 *sqq.*):

Aurea securis nascuntur regna Latinis,
Alta reversuros iam cernit Roma tropheos,
Gentibus una manet cunctis concordia pacis.[9]

În această situaţie de perfectă pace nu există nicio teamă sau nefericire, oamenii nu mai sunt constrânşi să înfrunte marea, să practice comerţul sau să are ogoarele, fiindcă pământul oferă totul de la sine şi cu generozitate: s-a întors prima vârstă, cea de aur, descrisă de Ovidiu la începutul *Metamorfozelor*, iar Carol stăpâneşte peste toate popoarele şi luminează pământul.

Aşadar, versurile lui Modoinus sunt în mod clar datoare acelei oscilaţii între viaţa paradisiacă din îndepărtata Arcadie şi acea realitate politică tipică poeziei bucolice romane: găsim aici atât lauda voalată şi elogiul suveranului, cât şi lamentaţia cu privire la sărăcie şi la pierderea bunurilor, atât cântul alternat şi armonios al păstorilor, cât şi disputa lor, împinsă până la polemica feroce, care-i face să se agreseze şi să se insulte. Din acest punct de vedere, mai mult decât din Virgiliu Modoinus s-a inspirat din Calpurnius Siculus, la care găsim deja o laudă asemănătoare a păcii din vremea lui Nero (*Ecl.*, I, 42): *Aurea secura cum pace renascitur aetas*[10].

La imaginea noii Rome şi a noului Eneas din *Karolus Magnus et Leo Papa* se adaugă acum tabloul unui nou imperiu în care domneşte pacea augustană, un tablou atât de generalizat şi de extins, încât te împinge cu entuziasm către ideea revenirii vârstei de aur: aici cuvântul-cheie este *renascitur*. Graţie lui îşi face loc o nouă tonalitate în laudele felurite şi adesea neînfrânate cu care poeţii îl acoperiseră pe Carol chiar înainte de încoronarea sa ca împărat. Ideea unei renaşteri devine aici pe deplin vizibilă, dar nu e vorba de visul confuz al unei reînvieri „a Antichităţii":

8. „Palaemon al meu din cetăţuia noii Rome priveşte/ cum prin triumf regatele toate sunt sub domnia-i;/ din nou, cu antice moravuri, dar în veacuri schimbate,/ Roma de aur, reînnoită iarăşi, pentru lume renaşte" – n.trad.
9. „Regate de aur se nasc pentru latinii fără de griji,/ deja măreaţa Romă vede triumfuri ce s-or întoarce,/ doar armonia păcii rămâne pentru noroadele toate" – n.trad.
10. „Cu pacea renaşte sigură vârsta de aur" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

privirea este clar îndreptată, în ciuda formulărilor neroniene, către epoca augustană, către o lume pacificată sub un împărat, dominată de lege şi de bunăstare. Dar nu e vorba nici de o nostalgie pentru acele timpuri trecute şi pentru o condiţie pe care această idee ar putea-o restaura; e vorba mai degrabă de o interpretare a condiţiilor deja existente, în care se amestecă mândria pentru ceea ce s-a reuşit şi adulaţia exagerată. La baza acestei renaşteri se află Imperiul, suveranitatea lui Carol, invulnerabilă în exterior, iar în interior întărită de legi noi şi drepturi dinastice antice, care nu trebuie să se teamă de comparaţia cu măreţia romană, cum se crede, şi pentru gloria căreia poeţi şi literaţi noi îşi ascut acum conştient pana.

Theodulf de Orléans

Probabil că oferta lui Modoinus din egloge de a compune pe viitor şi o mare operă despre faptele lui Carol poate fi doar o atitudine literară lipsită de un angajament real, dacă ne amintim că Augustus, ca şi Alexandru cel Mare, provoca poeţilor săi nelinişte şi spaimă cu dorinţa unui poem despre propriile fapte. Mai târziu, în schimbul său de epistole cu Theodulf, el a judecat propriile capacităţi poetice întocmai ca *senex* din prima eglogă, şi aceasta, desigur, nu doar dintr-o modestie de circumstanţă (*MGH – Poetae* I 570, n. 73, 9-11):

> *Arte rudis cum sim, sic me quoque posse negabo*
> *Respondere tuis versibus eximiis.*
> *Vilis apud doctos namque est mea Musa poetas [...]*[11]

Prilejul acestei epistole poetice era delicat: Theodulf, marele erudit vizigot şi cel mai mare poet al epocii, pe care Carol l-a chemat la curte şi l-a numit episcop de Orléans deja în 798, pare să fi avut o atitudine mai detaşată faţă de Ludovic, iar în 817 a fost acuzat de a fi părtaş la revolta lui Bernard în Italia. Bernard, ca nepot al lui Ludovic şi fiu al lui Pepin Regele Italiei, putuse până atunci să păstreze Regatul Italiei, dar mai apoi nu a fost luat în considerare pentru *Ordinatio Imperii*; motiv pentru care s-a răzvrătit, însă a fost depus imediat, prins şi orbit şi a murit curând din cauza rănilor ce i-au fost provocate. Cu el au căzut multe alte personalităţi marcante, care oricum păruseră suspecte, şi membrii din familia regală; iar în lista răzvrătiţilor reprodusă în *Analele Regatului Franc* pentru anul 817 îl găsim şi pe Theodulf. Ce tip de raporturi avusese cu Bernard şi care i-a fost vina este şi astăzi un mister; în orice caz, a fost destituit şi trimis în exil la Angers şi Le Mans.

De aici, în al patrulea an de exil, i-a trimis lui Modoinus o epistolă în versuri (*carm.* 72, pp. 563-569, 232 v.) a cărei primă parte evocă vechea lor prietenie şi deplânge nedreptatea suferită; el a fost destituit fără un martor al acuzării, fără un judecător, fără recunoaşterea vinovăţiei din partea sa, împotriva dreptului canonic

11. „Fiind ignar în artă, chiar că nu pot, voi spune,/ răspuns astfel să dau mândrelor tale stihuri./ Căci Muza mea-i săracă pentru poeţi şcoliţi..." – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

şi civil, şi fără posibilitatea de a avea un apel la Roma. De această dată abuzul l-a îndurat el, dar mâine ar putea fi rândul altcuiva: este un fapt întâmplat tuturor confraţilor episcopi şi trebuie înfruntat de către toţi împreună. După lamentaţie Theodulf plasează trei poeme în care dă frâu liber acelei personale *Musa iocosa* şi în care povesteşte lejer şi distractiv trei *mirabilia* (fenomene naturale neobişnuite), dar cu conştiinţa că astfel de fenomene pot fi prevestiri ale unei inevitabile nenorociri viitoare.

Într-unul se vorbeşte despre un râu de lângă Le Mans care adesea dispărea dintr-odată ore în şir, aşa încât păstorii şi cortegiile funerare îl puteau traversa netulburaţi, şi chiar şi Hero şi Leandru se puteau uşor întâlni. Apoi se povesteşte despre două enorme întâlniri între păsări: în Aquitania s-au întâlnit din sud şi din nord două stoluri care au alcătuit două armate în ordine de luptă; solii au zburat dintr-o parte în alta pentru tratative, până când cele două grupuri au început să se lupte şi să se distrugă. Theodulf a compus povestioara cu pricepere, ca pe un soi de epos răsturnat: în locul normalelor asemuiri epice ale eroilor şi armatelor umane cu animale, aici păsările sunt cele care duc reciproce tratative precum cartaginezii şi romanii şi se luptă precum rutulii şi teucrii; la sfârşit cad din cer precum ghindele toamna şi într-un epilog burlesc sunt încărcate în căruţe de mulţimea uimită, duse apoi acasă şi mâncate cu aprobarea episcopului local. În a doua bătălie între păsări, care este observată pe Ron, aceleaşi specii de păsări s-au luptat în armate mixte, până când au ajuns să zacă toate moarte pe pământ, precum romanii după înfrângerea de la Cannae: dacă înţelegem aceasta ca pe o profeţie a unuia dintre războaiele fratricide ale francilor, temute deja de contemporani, ea s-a împlinit în 841 cu înfrângerea de la Fontenoy, în care, la sfârşit, câmpurile erau albe de hainele celor căzuţi, ca toamna când stolurile de păsări s-au aşezat pe ele, iar vulturii, corbii şi lupii au devorat cadavrele, aşa cum se tânguia poetul Angilbert, autor al *Versus de bella quae fuit acta Fontaneto*.

Răspunsul lui Modoinus nu i-a fost de mare ajutor lui Theodulf: în ciuda prieteniei sale şi a convingerii că Theodulf era nevinovat, nu a putut decât să îl sfătuiască să îşi recunoască vina, aşa cum se dorea la curte, şi să şi-l facă intermediar pe comitele Matfrid (Madephridus), care în mod clar obţinuse cel mai mare avantaj din nenorocirea lui Theodulf. Dar Theodulf a rămas în exil şi a murit chiar în anul următor, 821.

Epistola în versuri este una dintre ultimele roade ale producţiei sale poetice care, în prima perioadă carolingiană, este depăşită ca amploare doar de poeziile lui Alcuin, dar care, din punct de vedere calitativ, este o culme a acesteia: frazele curg în metri neliniştiţi aparent fără niciun efort; expresia bogată în nuanţe, abundenţa de imagini şi de expediente şi tonul adesea şăgalnic, muşcător şi satiric ridică în mod plăcut versurile lui Theodulf deasupra poeziilor lui Alcuin, care se desfăşoară în lungi, monotone secvenţe, cu numeroase repetiţii şi autocitări ce vizează îndemnul la edificare morală. Spiritul său versatil şi umorismul său caustic ar fi putut să îl facă dezagreabil lui Ludovic cel Pios şi însuşi Modoinus se temea de „dintele său veninos". Exemplul cel mai strălucit al stilului său se găseşte la începutul poemului ce poate fi datat, deja amintita epistolă în versuri către Carol din 796 (*carm.* 25), cu care a întrecut unele scrisori analoage ale lui Angilbert şi Alcuin. Poate că aici mai mult

Scanned with OKEN Scanner

decât în altă parte autorul poemului *Karolus Magnus et Leo Papa* a găsit scene şi elemente de modificat şi de dezvoltat: la început un panegiric pentru Carol (1-50), în care este desfăşurat un repertoriu de locuri comune pentru lauda suveranului, cu declaraţia că această poezie care trebuie transmisă din mână în mână este amestecată *ludicris iocis*[12], poate făcând astfel aluzie la elogiul pe care Theodulf i-l face lui Carol prin a-i lăuda chiar şi frumuseţea şi prin a-i compara *prudentia* cu cele mai mari fluvii: Nilul nu e mai larg, nici Eufratul şi nici măcar Gangele nu sunt mai mari. Partea principală (51-236) se ocupă de descrierea unei zile la curtea lui Carol, cu reprezentarea familiei, a erudiţilor de la curte şi a demnitarilor şi cu descrierea unui ospăţ festiv, cu Alcuin în centru, şi a conversaţiilor care urmează după masă. Personajele din cercul de la curte sunt observate cu o privire atât de ascuţită, caracterizate şi descrise atât de necruţător, încât cititorul crede că le vede aievea şi că le urmăreşte mişcările: de exemplu, Alcuin care, pronunţând fără încetare discursuri edificatoare, uită de data aceasta de viaţa sa ascetică şi se dedă la băuturi alcoolice şi la mâncăruri savuroase pentru a putea mai bine pe viitor să dea lecţii şi să compună poezii. Este fragmentul cel mai celebru al lui Theodulf, într-un stil cu deosebire dezinvolt şi rafinat, şi totuşi bine calibrat chiar şi în părţile sale, model al tuturor descrierilor vieţii de curte şi ale presupusei „academii" a lui Carol.

Dar un alt poem, cel mai lung dintre cele păstrate, ajunge şi el la acest nivel: este o dare de seamă a lui Theodulf, de obicei intitulată *Contra iudices* (*carm.* 28, de 956 de versuri), despre călătoria sa ca mesager al regelui împreună cu Leidradus, viitorul arhiepiscop de Lyon, care a avut loc în 798 prin Burgundia şi Valea Ronului până la Pirinei. Modelul poemului poate fi văzut în descrierea călătoriei lui Horaţiu în al său *Iter Brindisiacum* (*serm.*, I, 5), în *De ritu suo* a lui Rutilius Namatianus şi în descrierea călătoriei pe Mosela a lui Venantius Fortunatus; Theodulf a practicat acest gen poetic şi în *carm.* 48, o călătorie de la Limoges la Dordogne prin Périgueux, fie el un exerciţiu poetic sau un fragment dintr-o operă mai amplă. Dar aici, în *carm.* 28, el merge mult dincolo de o dezinteresată descriere a călătoriei: povestirea itinerarului (99-162) ocupă doar o mică parte a textului; urmează apoi un fundamental îndemn către judecători pentru a fi drepţi în faţa eternului Judecător, cărora le aminteşte de răsplăţi şi pedepse, şi descrierea experienţelor de călătorie (163-292), care a furnizat adesea contribuţii distractive la antologii şi conţine exemple şi scene, extrase mai ales din uzul cotidian al dreptului, care sfârşesc uşor în consideraţii despre etica judecătorului, despre influenţele nocive, despre tribunalul just, despre drept şi despre justiţie; şi astfel, descrierea unei călătorii şi a unei experienţe personale îl duce pe poet la întrebări fundamentale despre esenţa dreptului.

Nu este vorba pur şi simplu de o dare de seamă a unui mesager regal, angajat în a face cunoscute deciziile consiliului, în a supraveghea aplicarea acestora sau în a asculta plângerile şi disputele: poemul îi foloseşte lui Theodulf şi ca apologie personală împotriva acuzaţiei de a fi fost el însuşi la fel ca acei judecători nedrepţi, corupţi şi avizi împotriva cărora polemizează (93-98); iar anecdotele distractive pe

12. „Cu jocuri distractive" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

care le povesteşte au şi funcţia de a demonstra corectitudinea comportamentului său, mereu pe calea strâmtă a onestităţii, în ciuda multelor ispite care i-au ieşit în cale. Firesc, el trebuie să exercite şi *discretio*: nu refuză mici şi nevinovate daruri în semn de *concordia*, precum fructe, ouă, vin, pâine, fragede găinuţe, mici, dar gustoase păsărele; iar când se îndepărtează de lege, o face de dragul dreptăţii, deoarece cauza nedreptăţii nu sunt doar judecătorii, ci uneori şi legile.

Şi cu aceasta se introduce problema din partea finală: cum să exerciţi justiţia în mod adecvat evitând atât neglijenţa, cât şi o severitate sinistră? Greşeala se află în aplicarea literală a legilor care prevăd ca pedeapsă mutilarea sau moartea pentru cazurile în care ar fi mai potrivite temniţa sau biciuirea. După cum a observat F. Brunhölzl, Theodulf a criticat acest tip de justiţie într-un mod şi mai explicit în *carm.* 29. Şi astfel, relatarea călătoriei sale funcţionează şi ca apel către Carol care, din cauza efortului său de fixare şi integrare a dreptului tribal şi din cauza capitularelor sale adiţionale i-a apărut posterităţii drept cel mai mare legislator care a existat vreodată. Totuşi, lui Carol îi era imposibil să se desprindă de dreptul tribal, iar Theodulf, mai mult decât să îl critice, vrea să ridice o importantă problemă, a cărei unică soluţie consta în aplicarea mai puţin rigidă a legilor de către judecătorii onești. Chiar şi această parte a poemului, în măsura în care este o justificare a activităţii judiciare a lui Theodulf, prezintă trăsături apologetice. Călătoria sa l-a purtat mai ales în Burgundia, motiv pentru care legea pe care el o critică, adică dreptul tribal burgund, ar fi putut fi acea *Lex Burgundionum* pe care, la începutul celui de-al VI-lea secol, regele Gundobad, încă păgân, o lăsase neschimbată în caracteristicile sale esenţiale şi pe care succesorul său Sigismund, convertit deja, o revizuise.

Împotriva acestei *Lex* s-a dezlănţuit, imediat după Theodulf, un alt episcop vizigot activ în Regatul Franc, bătăiosul Agobard (769-840), care în 816 a devenit episcop de Lyon şi care, ca reprezentant al acelei generaţii de mijloc între Carol şi Ludovic cel Pios, a devenit unul dintre principalii reprezentanţi ai ideologiei unitare. În operele sale *Adversus legem Gundobadi* şi *De divinis sententiis contra iudicium Dei* s-a ocupat în special de abolirea ordaliei şi a duelului, care pentru el erau o blasfemie, şi nu un mod de a afla adevărul; în locul lor, ca şi Theodulf, propunea interogarea scrupuloasă a martorilor, fără favorizări şi coruperi. Idealul său ar fi fost ca toţi să trăiască sub un rege foarte religios, conduşi de legea sub care trăia şi suveranul, adică de legea francă; dar ştia că punerea acestuia în practică ar fi fost, poate, o întreprindere imposibilă pentru o fiinţă umană. Şi astfel, în schimbul unei reînnoiri radicale, a susţinut o reformă aparte, reforma procedurii probatorii, după ce inclusiv Theodulf criticase unele pedepse. În 806, când Carol a împărţit imperiul între fii săi potrivit uzanţei francilor, inclusiv Theodulf lansase o pledoarie poetică, în *carm.* 34, pentru păstrarea unităţii şi pentru succesiunea la tron a unui singur fiu. Poziţiile lui Theodulf şi Agobard cu privire la acest subiect erau asemănătoare, iar între ei ar fi putut exista raporturi directe care nu au fost observate până acum; într-adevăr, tovarăşul de călătorie al lui Theodulf era Leidradus, viitor arhiepiscop de Lyon, căruia Agobard i-a fost succesor, în funcţie din 816, dar pe lângă care locuise începând deja cu 792; aşadar, şi el ar fi putut lua parte la călătorie în tovărăşia lui Theodulf.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru critica sistemului judiciar şi a unor poziţii teologice a fost considerat, împreună cu unii contemporani, reprezentantul unui ipotetic „iluminism carolingian". Cu ale sale *carm.* 27 şi 28, Theodulf ar fi printre primele figuri ale acestei mişcări: solicitarea sa de a proporţiona pedepsele cu vinovăţia şi de a renunţa la cele mai grave pedepse corporale (mutilare şi moarte) a fost reluată în secolul al XVIII-lea de Cesare Beccaria în scrierea sa *Dei delitti e delle pene*, motiv pentru care iluminiştii francezi l-au cinstit cu entuziasm ca pe unul de-al lor. Chiar şi ultima parte a descrierii de călătorie a lui Theodulf (vv. 987 *sqq.*) este interesantă, fiindcă aici autorul se aşază hotărât de partea celor săraci şi nevinovaţi în timpul procesului, cerând nu doar dreptate, ci şi compasiune, dispoziţie către iertare şi, în general, un comportament uman, chiar şi faţă de sclavi (*servi*), care sunt supuşi aceleiaşi legi naturale de viaţă şi de moarte ca şi cei pe care întâmplarea i-a vrut stăpâni ai lor. Lungul poem al lui Theodulf este plin deci de gânduri şi probleme profunde, de la cele personale la cele despre justiţie şi despre esenţa dreptului; de aceea, titlul *Paraenesis ad iudices*, care este uneori preferat celui de *Contra iudices*, surprinde doar un aspect al întregului. Fiindcă pentru acest scop Theodulf preferă veşmântul informal al poeziei – care induce la formularea unor întrebări importante pe un ton lejer datorită utilizării de detalii pline de duh, de scene distractive sau de descrieri caustice –, ne vine în minte maxima satirei horaţiene *ridens dicere verum*[13]; din punct de vedere istorico-literar, nu e greşit să atribuim acest poem satirei romane (C. Witke), deoarece în el multiplicitatea repertoriului literar şi tematic al genului este reunită într-o formă de mari dimensiuni.

În celelalte poezii ale lui Theodulf sunt tratate teme foarte diferite; pe ansamblu, prevalente sunt teologia şi preceptistica, adică învăţătura biblică şi morală, în general la fel ca la alţi poeţi carolingieni. Printre altele, găsim şi un lung poem, neterminat, despre virtuţi şi vicii (*carm.* 1), o prefaţă la cărţile Bibliei (41), un elaborat imn pentru procesiunea din Duminica Floriilor de la Angers din 818 (69), poezii pentru Carol, pentru consoarta acestuia şi pentru alţi membri ai familiei regale, epitafuri, inscripţii şi catalogul de lecturi *De libris quos legere solebam* (45) care, mai mult sau mai puţin, se potriveşte cu catalogul de autori pe care Alcuin l-a alcătuit pentru şcoala din York, dar avându-l adăugat pe Ovidiu. În plus, sunt adesea citate două poezii în care Theodulf a descris reprezentarea arborelui artelor liberale pe o tipsie (46) şi o imagine a Pământului-Mamă, reprezentată cu un bogat ansamblu de figuri (*Imago terrae in modum orbis*, 47). Fragmentul cel mai vechi este o poezie figurată (*carmen figuratum*), după cât se pare un poem demonstrativ cu care poetul, pe vremea aceea *immensis casibus exul*[14] (v. 28), candida la primirea la curte, unde foarte curând i-au fost apreciate nu doar capacităţile poetice, ci şi cunoştinţele sale teologice şi hotărâta sa angajare pentru obiectivele politice şi culturale ale lui Carol. Pare că deja la începutul anilor nouăzeci el a elaborat prima versiune pentru *Libri Carolini*, răspunsul francilor la concluziile Conciliului de la Niceea (787) cu privire la venerarea imaginilor sacre; textul a fost apoi reelaborat în mai multe rânduri,

13. „A spune adevărul râzând" – n.trad.
14. „Pribeag din cauza unor nemărginite nenorociri" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

aşa cum dovedeşte manuscrisul care ni s-a păstrat (Vatican. Lat. 7207), iar la sfârşit chiar redactat de Alcuin; cu siguranţă, după Conciliul de la Frankfurt din 794 opera nu a ajuns să fie publicată.

Theodulf a fost activ şi în alte controverse: Alcuin l-a încurajat să adune material pentru lupta împotriva ereziei spaniole a adopţionismului, iar în 809 a reunit în opera *De Spiritu Sancto* mărturiile Părinţilor Bisericii care susţineau doctrina occidentală, potrivit căreia Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, şi care trebuiau să justifice împotriva Bisericii Bizantine adăugarea lui *Filioque* la *Credo*. Eforturile sale pentru realizarea unei legislaţii ecleziastice generale sunt dovedite de statutele diecezane pentru Orléans, care reînnoiesc orânduirea şi învăţătura ecleziastică şi recheamă clerul şi laicii la îndatoririle lor; evident, de el au fost redactate şi concluziile Conciliului regional de la Chalon (813) care au regularizat din nou în special riturile penitenţiale. Finalitate de reformă liturgică are, în sfârşit, şi a sa *Liber de ordine baptismi*, care are ca obiect întemeierea şi unificarea riturilor baptismale.

Căutarea de către Carol a textelor corecte şi autentice ale unor opere importante l-a făcut pe Theodulf, ca şi pe Alcuin, să se ocupe de Biblia latină; dar în timp ce Alcuin a încercat să corecteze doar erorile ortografice şi gramaticale ale textului transmis, punând astfel bazele pentru magnificele manuscrise biblice de la Tours, Theodulf pare să fi practicat filologia şi critica de text propriu-zise. S-a dovedit că diverse manuscrise sunt rodul muncii sale; în faţa impunătoarelor şi acuratelor *Pandectae* pe două coloane ale lui Alcuin, cu paginile lor uimitor împărţite în ordine ierarhică prin intermediul unor grafii distincte, aceste cărţi sunt în cea mai mare marte exemplare mai mici, dar nu mai puţin extraordinar de caligrafice, în ale căror pagini de format 32/34 X 22/24 cm sunt trasate, mai întâi în două coloane, apoi în trei, 60-62 de rânduri de scriere foarte măruntă; pentru două magnifice manuscrise din tezaurul catedralei Le Puy, la Paris (BN lat. 9380, de la biserica episcopală din Orléans) a fost parţial utilizat pergament purpuriu. Aşa cum au dovedit cercetările lui B. Fischer, pentru textul fiecărei cărţi în parte a Bibliei, Theodulf a utilizat recenzii şi manuscrise diferite, le-a comparat şi a selectat lecţiunile; fiecare dintre diversele manuscrise dovedeşte un stadiu mai avansat al efortului său. În plus, unele variante, marcate în margine cu sigle, trimit la textul lui Alcuin, la o recenzie spaniolă şi, pentru Vechiul Testament, la un text ebraic (după Sf. Ieronim, Theodulf a fost primul care a consultat *Hebraica veritas*, poate asistat de un evreu). Codicele au fost probabil scrise în mănăstirea Saint-Mesmin de Micy pe care Theodulf o renovase radical şi o repopulase cu călugării lui Benedict de Aniane; o scrisoare poetică de-a sa (*carm.* 30), scrisă în forma, pe atunci atât de la modă, a apelului către scrisoarea însăşi – *I, mea carta*[15] –, cu descrierea drumului de străbătut şi a plăcerilor care sunt de aşteptat în acel loc, dovedeşte strânsele sale legături cu marele reformator al monahismului aquitan.

15. „Mergi, foaia mea" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Poeții epocii lui Ludovic cel Pios

Ermoldus Nigellus

Theodulf nu a fost singurul poet care a căzut în dizgrație și care a fost exilat. La câțiva ani după moartea sa, în aproximativ 826/828, auzim vocea tânguitoare a aquitanului Ermoldus Nigellus din exilul său la Strasbourg, unde episcopul Bernoldus îl primise prietenește și îl tratase de la egal la egal; înconjurat de larma cetății și de limba barbară a unui popor necultivat spiritual, simțea lipsa privirii iubitului său domn Pepin de Aquitania, cum spune în a doua, lunga elegie pe care i-a trimis-o. Versurile sale nu dezvăluie un mare talent poetic; nevoia a făcut din el autorul primului poem din perioada carolingiană care ne-a parvenit întreg. Titlul acestuia este *In honorem Hludouuici christianissimi caesaris augusti Ermoldi Nigelli exulis elegiacum carmen*, așadar un panegiric pentru Ludovic, al cărui conținut este ilustrat în *Praefatio* de un acrostih și de un identic telestih: *Ermoldus cecinit Hludovici caesaris arma*[16]. Să ne amintim că în ipoteticul catalog al bibliotecii de curte a lui Carol sunt menționate diverse poezii ale lui Claudius Claudianus (cca 400 d.Chr.), printre care *De bello Gothico* și *De bello Gildonico*, al căror amestec de epos istoric și panegiric în versuri era deci deja cunoscut primilor poeți carolingieni și l-ar fi putut influența, mai mult sau mai puțin direct, pe autorul poemului *Karolus Magnus et Leo Papa*, ca și pe Ermoldus. A scris *Carmen elegiacum*, un poem epic în distihuri elegiace (metrul exilatului Ovidiu), pentru a vorbi despre exilul său neconsolat; mai târziu, poeții epici vor folosi în mai multe rânduri acest metru pentru a-și exprima chiar și formal sentimentele cu privire la subiectul cântecului lor – de exemplu, poetul Saxo care, la finalul secolului al IX-lea, în cartea a V-a a poemului său despre faptele lui Carol cel Mare, renunță la hexametru pentru distihul elegiac în momentul în care începe să vorbească despre admirația sa personală pentru marele împărat și despre moartea acestuia. La începutul operei sale Ermoldus a așezat o *Praefatio* doar în hexametri, invers decât Claudianus care înaintea poeziilor sale în hexametri punea distihuri elegiace.

În general, despre Ermoldus nu știm nimic sigur, nici cauza îndepărtării sale, nici dacă lui Ludovic i-a plăcut poemul său și l-a rechemat din exil; toate tentativele de identificare rămân în sfera ipotezelor. Poemul său de 2.649 de versuri este împărțit în patru cărți, iar din punctul de vedere al conținutului prezintă o alternanță între război și pace, între *arma* și faptele de pietate (*pietas*) ale lui Ludovic. Evenimentele sunt povestite în ordine cronologică, dar nu într-o formă plat analistică, ci cu evidente puncte focale în fiecare carte, așa cum a evidențiat A. Ebenbauer. Cu această simplificare narativă, multe momente și evenimente sunt lăsate deoparte, rezumate (desigur, nu doar din cauza ignoranței autorului), alterate sau inventate. Și astfel munca istoricului devine o adevărată aventură, fiindcă la acest poet se găsesc multe detalii și date pe care niciun alt izvor nu le transmite și care s-ar putea utiliza foarte bine pentru propriile scopuri dacă li s-ar putea acorda măcar încredere.

16. „Ermoldus a cântat luptele domnitorului Ludovic" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Prima carte este dedicată acţiunilor lui Ludovic în calitate de regent al Aquitaniei şi se ocupă pe larg de campania sa din Spania cu cucerirea Barcelonei; urmează în cartea a doua încoronarea lui Ludovic, în 813, în calitate de coregent, începutul regenţei sale autonome în 814 şi apoi, într-o idilă de pace şi armonie, vizita papei Ştefan al V-lea la Reims (816) cu încoronarea solemnă a lui Ludovic. În continuare revine tema războiului cu campania împotriva bretonilor, la care sunt adăugate alte date referitoare la măsurile administrative şi judiciare, drept completare a cărţii a doua. Ultima carte este centrată din nou pe un succes al politicii de pace a lui Ludovic, misiunea la danezi a lui Ebbo de Reims, care a dus la botezarea regelui danez Harald în palatul din Ingelheim; sunt apoi inserate puţine versuri referitoare la un al doilea război cu britanii, tocmai fiindcă Ermoldus participase la acesta. Încheierea este constituită de unele miracole de la Strasbourg, care atrag din nou atenţia cititorului asupra poetului şi asupra sorţii sale de exilat.

Faptele de amintit nu erau deci nici numeroase, nici semnificative; motiv pentru care Ermoldus le-a îmbrăcat într-o formă cu atât mai strălucitoare, nu doar inspirându-se pe larg din expresiile şi formulele consacrate de poeţii anteriori, ci şi mobilizând întregul repertoriu de teme şi scene ale predecesorilor săi antici şi carolingieni. Şi de aici nu poate lipsi marele asediu al unei cetăţi cu pateticele sale accese de disperare la apropierea duşmanului, care se va regăsi mai apoi într-un mod şi mai impresionant la Notker Balbulus în descrierea dârzului Carol în faţa Paviei (*Gesta Karoli Magni*, II, 17), nici reciprocul schimb de insulte şi ameninţări sau actele de cruzime ale duşmanului, capturarea nocturnă a unui sol şi carul triumfal cu o bogată pradă (finalul cărţii). S-a observat că aici este înfăţişată pentru prima dată în formă epică lupta creştinilor cu sarazinii în Spania şi că comitele Guillaume de Toulouse are deja un rol important; ipoteza că Ermoldus a utilizat aici primele cânturi în vulgară care vor duce la *chanson de geste* din Evul Mediu târziu a fost însă respinsă ferm. Să se observe şi scena botezului lui Harald: vom găsi cunoscuta reprezentare a familiei domnitoare, a curţii şi a *ordines*, dar formulată într-un mod foarte searbăd, şi fără caracterizări individuale, în ciuda tuturor descrierilor de podoabe preţioase; nu lipsesc nici banchetul, nici ieşirea în grup la vânătoare, căreia Ermoldus îi adaugă unele elemente de noutate: Carol, fiul cel mic al lui Ludovic, este luat la vânătoare, dar plânge şi face mofturi şi este potolit cu greu fiindcă vrea armele şi un cal pentru a putea urmări singur un grup de cerbi (4, 519-534). De multă vreme a fost recunoscut în el virgilianul Ascanius, care în partida de vânătoare a Didonei caută înverşunat cu privirea un mistreţ furios sau un leu (*Aen.*, IV, 156-159). Chiar şi scena, deosebit de reuşită, a tratativelor dintre abatele Witchar şi principele breton Murmanus are un model: în *Contra iudices* a lui Theodulf, un judecător este dezmierdat de soţie pentru ca să decidă în favoarea sa (vv. 693 *sqq.*)

Oscula quae genibus, manibus, colloque genisque
Blanda dabit, miscet lenia verba quibus [...][17];

17. „Sărutări ce pe gât şi pe mâini, pe obraji şi genunchi/ blândă-i dădea, le unea cu dulci vorbe prin care..." – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

iar poetul ne invită să ne ferim de un judecător care, încă ameţit şi lipsit de putere, nu este în stare să îşi îndeplinească propria datorie (vv. 399-412). În acelaşi mod, Murmanus este prins în plasă de soţie care îl avertizează cu privire la Witchar (3, 167 *sq.*):

> *Oscula prima genu libabat et oscula collo.*
> *Oscula dat barbis, basiat ora, manus*[18];

În ziua următoare, fără niciun motiv, Murmanus apare în faţa lui Witchar încă beat şi incapabil să vorbească, precum judecătorul lui Theodulf (3, 207-210). Chiar şi relatarea călătoriei lui Ludovic prin cetăţile şi bisericile Galiei (2, 119-152) poate fi comparată cu aceea a lui Theodulf. Ermoldus a utilizat clar *Karolus Magnus et Leo Papa* pentru descrierea întâlnirii dintre Ludovic şi Ştefan al V-lea de la Reims, creând un corespondent al întâlnirii dintre Carol şi Leon al III-lea de la Paderborn; în această situaţie ne putem întreba dacă reprezentarea de către Ermoldus a faptelor lui Ludovic nu trebuie citită în contrapoziţie cu cele ale lui Carol cel Mare. Trebuie remarcat că lui Carol îi sunt rezervate puţine cuvinte elogiative, la început, atunci când le atribuie fiilor regatele sale, şi că fraţii dispar apoi din scenă aproape cu totul, în vreme ce doar Ludovic, plin de Duhul Sfânt, înalţă demnitatea Imperiului prin intermediul războaielor şi faptelor pioase. Când Ermoldus concentrează diversele fapte de arme din Spania în atacul lui Ludovic împotriva Barcelonei şi îl înfăţişează în timp ce conduce oştirea, cucereşte capitala necredincioşilor şi se întoarce acasă cu o enormă pradă de război, putem citi aici depăşirea campaniilor mai puţin fericite ale lui Carol din 778; dar şi mai semnificativă este viziunea războiului împotriva avarilor. În timp ce căderea Barcelonei este amintită doar în treacăt în *Analele Regatului Francilor*, lupta împotriva avarilor era chiar şi pentru Eginhard războiul cel mai impunător şi mai violent întreprins în perioada lui Carol, după cel împotriva saxonilor (*Vita Karoli*, cap. 13): victoria lui Pepin şi a prefecţilor săi în Italia şi cucerirea *hring*-ului avarilor în 797 i-au adus regatului atâtea bogăţii, încât l-au făcut pe Eginhard să spună că francii, care până atunci păruseră mai degrabă săraci, nu cuceriseră în niciun alt război o pradă asemănătoare. Evident, Ermoldus vrea să contrapună acestei victorii o faptă analoagă a lui Ludovic, pentru a dovedi că pe câmpul de bătaie nu era deloc mai prejos decât fratele său.

Această tendinţă devine şi mai netă când Ermoldus îl pune pe Carol să pronunţe un elogiu entuziast la adresa lui Ludovic şi adaugă o opinie a patriarhului Paulinus de Aquileia care odată îi observase în biserică pe cei trei fii ai lui Carol şi doar în Ludovic recunoscuse un urmaş demn al acestuia. Se dorea în acest mod să se arate că nu întâmplător şi nu doar pentru că fraţii lui muriseră prematur Ludovic devenise suveranul tuturor francilor, ci deoarece chiar de la început era destinat pentru această demnitate, fiind cel mai bun şi iubit de Dumnezeu, aşa cum îl pune Ermoldus pe Carol să rostească, pe un ton consolator, în momentul morţii celorlalţi doi (3, 17-20). Când Ludovic a luat în sfârşit puterea după moartea lui Carol şi s-a dus la Aachen,

18. „Mai întâi sărutări pe genunchi şi pe gât îi dădea./ Sărutări îi pune pe barbă, îi sărută mâinile, gura" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

pentru mântuirea sufletului părintelui său, a dăruit săracilor şi bisericilor toate bogatele comori îngrămădite în palat, i-a eliberat din închisoare pe deţinuţii nevinovaţi şi a trimis soli regali, incoruptibili şi independenţi, pentru ca aceia care fuseseră sărăciţi sau aduşi în stare de servitute de către Carol însuşi sau de către alţii să poată obţine dreptatea; apoi Ludovic îi extermină pe răufăcătorii care se strecuraseră pe ascuns în timpul multelor absenţe ale lui Carol, din cauza războiului. În acest mod Ludovic intră în competiţie cu tatăl său şi se dovedeşte un succesor nu doar demn, ci chiar superior în *iustitia*. Este limpede că în această parte Ermoldus vrea să dea un răspuns lucrării *Contra iudices* a lui Theodulf, sugerând că scenele descrise de acesta se puteau întâmpla doar pe vremea lui Carol: acum însă, împotriva corupţiei, a negocierii dreptului şi împotriva atenţiei acordate avantajului celor puternici sunt trimişi chiar solii regali prevestiţi de Theodulf.

La Ermoldus este frecventă această atitudine de dependenţă sau de rivalitate faţă de poezia anterioară, în spatele căreia se observă concurenţa dintre Ludovic şi Carol; am amintit deja de întâlnirea lui Ludovic cu Ştefan al V-lea la Reims. Autorul avea astfel posibilitatea nu doar de a-l reprezenta pe Ludovic într-o poziţie de superioritate, de stăpân pe situaţie într-un moment atât de important, ci şi de a crea o contrapartidă la încoronarea imperială a lui Carol la Roma, care probabil era povestită în încheierea pierdută a operei *Karolus Magnus et Leo Papa*. Ludovic a atins apogeul cu convertirea danezilor: el s-a adăugat seriei de mari principi creştini – reprezentaţi în frescele din salonul palatului din Ingelheim – şi, potrivit lui Ermoldus, apărători ai creştinismului în faţa tiranilor precreştini, fiind cel care îi condusese la mântuire pe danezi. Iar convertindu-i pe danezi prin intermediul predicării şi bunătăţii, după cum a observat deja A. Ebenbauer, el şi-a depăşit tatăl, care a obţinut acelaşi rezultat cu saxonii doar după lungi şi sângeroase bătălii. Chiar şi în părţile de mai mică importanţă se simte în mod repetat dorinţa de a reacţiona faţă de unele aspecte ale generaţiei anterioare – de exemplu, atunci când Ermoldus nu pierde ocazia de a relata fascinanta poveste a unui duel judiciar dintre doi franci, dar justificând în mod repetat întâmplarea cu dorinţa adversarilor de a respecta dreptul francilor; însă când Ludovic o face pe pacificatorul întrerupându-i şi încearcă cel puţin să salveze viaţa celui înfrânt, se recunoaşte limpede polemica lui Agobardus şi se înţelege că Ludovic urmează îndemnurile lui Theodulf către *discretio* în aplicarea legii: din nou, îşi depăşeşte tatăl în spirit de dreptate şi în înţelepciune. Cu această interpretare tendenţioasă a istoriei în poemul său, adesea fermecătoare şi distractivă, Ermoldus a fructificat cu siguranţă unele tendinţe ferme de la curte şi le-a utilizat în mod adulator pentru rugămintea sa personală. Pentru Ludovic, umbra lui Carol trebuie să fi fost chiar şi în anii douăzeci foarte lungă şi stânjenitoare dacă Ermoldus a încercat cu atâta insistenţă să o înlăture şi ne putem întreba dacă poemul său nu reprezintă deja o reacţie la *Vita Karoli Magni* a lui Eginhard, în care chiar din prefaţă Carol este declarat cel mai mare şi mai important rege al vremii sale şi se afirmă că extraordinarele sale fapte nu vor putea fi imitate de oamenii moderni. Răspunsul la această întrebare depinde de datarea lucrării *Vita Karoli*.

Ermoldus dorea să se întoarcă de la Strasbourg în Aquitania, în îndrăgitul mediu al curţii lui Pepin, căruia i-a trimis două elegii epistolare. Prima, structurată în

Scanned with OKEN Scanner

forma unui amplu dialog, este adresată Thaliei ca mesageră şi conţine o întrecere de virtuţi între Rin şi Munţii Vosgi; a doua îl prezintă pe Ermoldus în rolul de consilier, poate prea intim şi de aceea defăimat şi exilat, şi poet al lui Pepin, care l-a îndepărtat de tatăl său, Împăratul.

Rabanus Maurus

Dacă se examinează restul producţiei poetice, la care contribuie aproape toţi clericii eruditi, din aceste decenii până la moartea lui Ludovic cel Pios, se disting prin amploare producţiile lui Rabanus Maurus şi Walafrid Strabo; prin caracterul straniu, resturile fragmentare ale liricii lui Gottschalk Saxonul (Godescalcus); prin interesul lor intrinsec, unele poezii ale lui Florus de Lyon (Florus Lugdunensis, mort aproximativ în 860). Dar ar fi o eroare să-l lăudăm pe Rabanus (780-856) ca pe un mare poet carolingian; importanţa sa se datorează în special rolului său de mediator al cunoaşterii generale şi teologice, cu o întreagă serie de opere în proză, cu caracter didactic, enciclopedic şi exegetic, de predici, de scrieri despre probleme dogmatice şi de drept canonic pe atunci actuale; în plus, numeroasele sale scrisori dovedesc activitatea sa de profesor, de păstor de suflete şi de administrator, dincolo de participarea sa la viaţa politică.

S-a format în mănăstirea din Fulda sub abatele Bougulf (Bougolfus), apoi la curtea lui Carol şi la Tours sub Alcuin, deja bătrân; apoi a predat el însuşi la Fulda până la numirea sa ca abate (822). În timpul tulburărilor din regat, între revoltele şi luptele dintre fraţi, Rabanus a reprezentat gândirea unitară şi a fost de partea lui Lothar în teritoriul lui Ludovic Germanicul, între diverse fronturi; oricum, în 847 a fost numit arhiepiscop al cetăţii sale natale, Mainz. Deja în 842 călugărul Rudolf de Fulda (Rudolfus Fuldensis) a scris un elogiu biografic pentru Rabanus, pe care l-a adăugat la *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* (cap. 15; *MGH* SS, IV, 329-341), cu o listă a scrierilor compuse de acesta până la acea dată. Ca poet, Rabanus a avut puţin succes în perioada modernă, însă contemporanii săi apreciau capacitatea sa de a scrie, uşor şi comprehensibil, versuri latine. Avea la dispoziţie un vast repertoriu de fraze şi formule pre-alcătuite pe care le alătura adesea unor citări din poeziile altora, potrivit uzanţei vremii, şi uneori cu o astfel de frecvenţă încât se poate vorbi de „poezie-reciclare". Este vorba mai ales de texte cu o destinaţie practică: inscripţii, dedicaţii în versuri ale unor scrieri în proză, poezii epistolare, rugăciuni, un comentariu poetic la vechiul imn insular *Altus prosator*. Chiar şi celebrul imn *Veni creator Spiritus* i-a fost atribuit şi a fost considerat ca reflex al disputei dintre Occident şi Orient cu privire la adăugarea lui *Filioque* în *Credo*, dar şi al Conciliului de la Aachen din 809. Opera sa cu cel mai mare succes, un ciclu de 28 de poezii figurate cu titlul *De laudibus sanctae crucis*, a fost încheiată în 810. În fiecare poezie sunt desenate, în interiorul unui bloc pătrat de hexametri cu tot atâtea versuri câte litere sunt în lungimea unui vers, diferite forme ale semnului crucii, construite pe diverse figuri geometrice, persoane (Christos pe cruce, îngeri, iar într-o poezie cu dedicaţie chiar şi Ludovic cel Pios cu scut şi cruce) sau litere mari; literele

Scanned with OKEN Scanner

cuprinse în imaginile crucii formează la rândul lor hexametri, cuvinte şi fraze. În ele lauda crucii se uneşte cu interpretarea soteriologică a unor obiecte sau evenimente din Vechiul Testament în care sunt prefigurate crucea şi răscumpărarea. Acestor poezii dificil de înţeles Rabanus le-a adăugat un comentariu, apoi din nou textele în formă normală nonfigurată şi, în sfârşit, o versiune în proză mai accesibilă, în aşa fel încât a doua parte se constituie ca *Opus geminatum*. Ca modele formale Rabanus îi numeşte pe Porfyrius Optatianus (secolul al IV-lea) pentru poemele figurate şi pe Sedulius şi Prosper de Aquitania (secolul al V-lea) pentru dubla redactare; modelele sale imediate trebuie căutate în cultura irlandeză-anglosaxonă de secol VIII, unde *Opus geminatum* devenise o formă a hagiografiei, iar Alcuin şi elevul său Iosephus alcătuiau deja poezii figurate autonome în formă de cruce pentru a lăuda acest semn. Rabanus însuşi s-a îngrijit de răspândirea operelor sale, după cum dovedesc diverse poezii dedicatorii: exemplare bogat ornamentate au fost trimise arhiepiscopilor Astulphus şi Otkar de Mainz, lui Rodulphus de Bourges, confratelui său Atto, călugărilor de la Saint Martin de Tours şi Saint-Denis, papei Grigore al IV-lea, lui Ludovic cel Pios şi margrafului de Friuli Eberardus. Până în secolul al XVI-lea au fost realizate peste o sută de copii, semn al durabilei admiraţii pentru ingenioasa sa abilitate, în vreme ce criticii moderni s-au concentrat mai mult pe provocarea limbii faţă de constrângerile formale şi pe conţinutul teologic al versurilor sale, de altfel foarte convenţional.

Gottschalk Saxonul (de Orbais/Godescalcus)

Faima lui Rabanus se datorează în bună parte şi activităţii sale de profesor şi de promotor al bogatei biblioteci carolingiene de la Fulda. Printre cei mai cunoscuţi elevi ai săi sunt amintiţi Otfried von Weissenburg (Otfridus), autor al unei versiuni poetice a Evangheliilor în germana înaltă veche, Gottschalk Saxonul, Walafrid Strabo şi Lupus de Ferrières. Raportul lor cu Rabanus a fost diferit; oricum, Gottschalk, fiu al comitelui saxon Bernus, primit în 814 la 6-8 ani ca *puer oblatus* în mănăstirea de la Fulda, a încercat în toate felurile să scape de educaţia lui Rabanus. Este una dintre figurile cele mai extravagante din literatura carolingiană, chiar dacă din poeziile sale se păstrează doar fragmente disparate şi doar de curând (1930-1931) au fost găsite unele tratate teologice şi gramaticale ale sale în două manuscrise din Berna. Cu privire la persoana sa, părerile au fost întotdeauna împărţite: biografia i se poate reconstitui doar relativ, în anumite puncte, şi în general din informaţii oferite de adversarii săi. Ştim de un sejur de studiu înainte de 824 în mănăstirea de la Reichenau, unde, după cât se pare, s-a împrietenit cu Walafrid Strabo, şi apoi de o ceartă cu Rabanus care l-a forţat să depună voturile monahale şi i-a încasat moştenirea paternă pentru mănăstirea din Fulda. Un Conciliu de la Mainz din 829 i-a redat cel puţin libertatea împotriva lui Rabanus, care a compus scrierea *De oblatione puerorum* şi a recurs la apel împotriva sentinţei.

Nu este clar cum s-a sfârşit disputa; în continuare, îl regăsim pe Gottschalk în mănăstirea de la Corbie, în relaţii de prietenie cu călugărul Ratramnus, apoi în

Scanned with OKEN Scanner

apropiere de Reims, la Orbais, unde, în timpul dezordinilor din episcopatul de Reims din 835, a fost consacrat preot de către un *chorepiscopus* fără aprobarea episcopului său; apoi a întreprins una sau două călătorii în Italia, Roma, Friuli și Dalmația, ca predicator care proclama predestinarea omului și predispoziția sa la bine sau la rău, către fericirea sau damnarea eternă din partea unui Dumnezeu infailibil și prescient; de aceea, a fost persecutat de la distanță de Rabanus, în fața căruia s-a prezentat în 848 într-un Conciliu la Mainz care a judecat ideile sale și l-a exilat în partea occidentală a Regatului Franc. Acolo, Hincmar, arhiepiscop de Reims (845-882), cel mai de seamă reprezentant ecleziastic din regatul lui Carol cel Pleșuv, a pus să fie din nou judecat de un conciliu. Gottschalk a fost acuzat că interpretează arbitrar cuvintele Sfintei Scripturi și ale Părinților Bisericii, că nu știe să deosebească în mod potrivit conceptele, că subestimează răscumpărarea lui Christos și, în general, că îi descurajează pe credincioși; a fost bătut cu varga și a trebuit să arunce personal în foc colecția de citări din Părinții Bisericii cu care își susținea ideile proprii și, condamnat la clauzură pe viață, să promită veșnică tăcere (pe care n-a respectat-o).

Un alt punct de contrast cu Hincmar a fost formula trinitară *trina deitas*[19], în care Hincmar a crezut că distinge o altă erezie; Gottschalk a apărat-o susținând că este justificată de tradiție, de Scripturi și de reflecția de bun-simț, și a scris în acest sens un lung tratat despre esența Treimii, la care Hincmar a răspuns, după moartea lui Gottschalk, cu o scriere, *De una et non trina deitate*, oferind un portret rău-intenționat al adversarului său și al conduitei sale din ultimii ani: un eretic rigid și intolerabil care, cu discursurile și manipulările sale textuale, încerca să ducă sufletele în rătăcire, care trăia în captivitate în cea mai totală nepăsare, care refuza să accepte până și haina oferită de călugării lui Hincmar și care chiar și pe patul de moarte refuza să își retracteze doctrinele proprii și să primească împărtășania *per auctoritatem*[20]. Și astfel, potrivit lui Hincmar, el și-a sfârșit nevrednica viață printr-o vrednică moarte, plecând către locul care i se cuvenea (*abiit in locum suum*[21]). În acest fel, Hincmar a întors împotriva lui Gottschalk propriile sale cuvinte, fiindcă în decursul anilor și al detenției acesta pare să-și fi accentuat rolul de profet amenințător și mânios, gata să taxeze ca erezie orice replică la ideile sale, într-o îngâmfată complezență apostolică; potrivnicii săi erau potrivnicii lui Dumnezeu, iar la moartea lor Dumnezeu exulta împreună cu drepții din Psalmi. A vrut să dovedească validitatea ideilor sale prin intermediul unei ordalii, urcând pe patru butoaie, unul după altul, pline până la refuz cu apă, ulei, untură și smoală fierbinte și apoi mergând prin foc; în ceea ce îl privește pe Hincmar, care ne relatează faptul, deja în 852 Gottschalk îi profețise moartea iminentă și plecarea sa *in locum suum*, printre blesteme.

Atât doctrina și scrierile lui Gottschalk despre predestinare și Treime, cât și luarea sa de poziție referitoare la problema sufletului și a nașterii omului și cu privire la substanța euharistiei, căreia i s-au opus scrierile lui Radbertus și Ratramnus de

19. „Întreita dumnezeire" – n.trad.
20. „Impusă" – n.trad.
21. „A plecat în locul său" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Corbie, au declanşat violente discuţii între învăţaţii vremii şi au dat naştere la expertize şi contraexpertize, scrisori, scrieri de avertizare şi concluzii conciliare opuse; Ratramnus, Lupus de Ferrières, Florus de Lyon şi Prudentius de Troyes, însuşi Hincmar şi alţii au luat parte, fără ca totuşi să ajungă la un acord în a respinge pe deplin ideile uneia sau ale celeilalte dintre părţi. Ioan Scotus (Eriugena), marele cărturar irlandez de la curtea lui Carol cel Pleşuv, a asociat polemica sa împotriva lui Gottschalk cu teze atât de personale, încât însăşi scrierea sa *De divina praedestinatione* a devenit obiectul unor violente atacuri.

Scrierile lui Gottschalk despre gramatica latină nu oferă un tablou sistematic, ci iau poziţie cu privire la unele probleme punctuale, cu aceeaşi surprinzătoare originalitate de reflecţie şi de atitudine faţă de tradiţie pe care am văzut-o în scrierile teologice. Un loc aparte în literatura latină din perioada carolingiană revine poeziilor sale, chiar dacă doar o duzină de texte îi pot fi atribuite în mod sigur, risipite ca fragmente în general în manuscrise din zona occidentală a Regatului Franc. Alături de două epistole în versuri către Ratramnus şi Prudentius de Troyes, un fragment şi o prefaţă în hexametri la un preţios evangheliar al arhiepiscopului Ebbo de Reims, destituit în 835, avem cânturi strofice cu metru şi rimă care se disting prin formă şi prin atitudinea autorului, fiind caracterizate de o copleşitoare conştiinţă a păcatului şi a imposibilităţii răscumpărării, ce apare posibilă doar ca dar din iubire al lui Dumnezeu; mărturisirea deschisă a propriei nefericiri şi rugăciunea pentru mântuire se unesc cu lauda lui Dumnezeu Atotputernicul şi cu speranţa din ce în ce mai sigură în ajutorul divin. Tonul este atât de clar subiectiv, încât Gottschalk a fost numit primul „poet al Eului" printre poeţii lirici din Evul Mediu, care cu întreaga sa existenţă zbuciumată a căutat să se refugieze în această artă ce era pentru el „în acelaşi timp laudă a lui Dumnezeu şi consolare a omului" (P. von Moos/F. Rädle). Pe bună dreptate a fost citat numele său pentru a respinge ideea că însuşirea efectivă a adevărurilor de credinţă s-a verificat abia începând cu secolul al XII-lea, că doar atunci a apărut un raport personal între Dumnezeu sau sfinţi şi om şi că doar atunci a fost posibilă o lirică religioasă în cel mai deplin sens al cuvântului. În special mijloacele stilistice şi formale sunt cele care conferă cânturilor sale această sălbatică intensitate, mijloace pe care le stăpânea ca nimeni altul dintre contemporani: paralelismul frazelor, bogăţia expresiei care variază şi dezvoltă încet o idee, repetiţia şi cumulul de forme asemănătoare, asonanţa şi rima domină versurile şi indică sunetul ca element de bază al limbii sale. Se remarcă în special desăvârşita stăpânire a tehnicii rimei, cultivată de irlandezi şi de anglo-saxoni în lirica lor liturgică şi paraliturgică din secolele al VII-lea şi al VIII-lea, dar receptată foarte timid pe continent, unde abia în secolul al XI-lea urma să ajungă la stadiul atins deja de lirica lui Gottschalk. Rima finală sau internă şi rima unică ce se extinde chiar şi la un întreg poem conferă valoare nu doar versurilor ritmice, ci şi hexametrului şi diverşilor metri şi strofe lirice; gruparea strofelor prin intermediul rimelor identice şi schimbarea de rimă coincid adesea cu schimbarea ideii, a atitudinii sau a apostrofei şi face astfel vizibilă, chiar şi din punct de vedere formal, structura conceptuală. Pentru două din poeziile sale ritmice Gottschalk a creat forme strofice noi: spre deosebire de construcţia strofică izoritmică, până atunci în vogă, şi analog principiului strofelor lirice polimetrice

Scanned with OKEN Scanner

din poezia antică, el a reunit versuri diferite în forme noi care constituie începutul acelei dezvoltări literare de o extraordinară vivacitate care a dus în Evul Mediu târziu la o varietate aproape incontrolabilă de strofe ritmice latine şi vulgare. În *carm.* 5, două versuri-refren diferite încadrează alte două versuri de câte 16 silabe, în care ritmul pare construit pe modelul tetrametrului trohaic; primul vers cadrează cu trei iambi şi cu conversia lor în trei trohei (MGH *Poetae* III 729-731):

O deus miseri *miserere servi!*
Ex quo enim me iussisti *hunc in mundum nasci,*
Prae cunctis ego amavi *vanitati pasci.*
Heu, quid evenit mihi?[22]

În mod asemănător este structurată strofa celui de-al doilea poem, cea mai cunoscută poezie a lui Gottschalk, bijuterie a tuturor noilor antologii (*carm.* 6):

1. *Ut quid iubes, pusiole,*
quare mandas, filiole,
carmen dulce me cantare,
cum sim longe exul valde
intra mare?
O cur iubes canere?

2. *Magis mihi, miserule,*
flere libet puerule,
plus plorare quam cantare
carmen tale, iubes qale,
amor care.
O cur iubes canere?[23]

Patru versuri de câte opt silabe rimate două câte două, care pot fi considerate şi ca versuri de şaisprezece silabe cu rimă internă, se contrapun ritmic: după două versuri ascendente, care corespund unor dimetri iambici, urmează două descendente, corespunzătoare cu dimetri trohaici, o jumătate a unuia fiind adăugată drept clauzulă, strofa încheindu-se cu un vers-refren. Abia în 1960, anul descoperirii unui nou martor (datorată lui B. Bischoff), textul a fost cunoscut în integralitatea sa şi i s-a putut aprecia structura echilibrată şi parcursul conceptual. În strofele 1-6, Gottschalk este încă reticent în a da curs rugăminţii micului său prieten; în lungul său exil nu poate decât să plângă, nu să cânte, precum poporul lui Israel în captivitate. Cu a şaptea

22. „De-un biet slujitor o, Doamne, ai milă!/ Căci de când în astă lume a mă naşte-ai poruncit,/ să mă-nfrupt cu vanitate cel mai mult am îndrăgit./ Vai, ce s-a întâmplat cu mine?" – n.trad.
23. „De ce-mi porunceşti, copilaş,/ de ce îmi ceri, băieţaş,/ un dulce cântec să cânt,/ căci mult prea departe-s hoinar/ în mijlocul mării?/ O, de ce-mi porunceşti ca să cânt?// Bietul de tine, mai mult/ îngăduit mi-e să jelui, copile,/ mai mult să mă plâng, nu să cânt/ un cântec aşa cum îmi ceri,/ iubitule dragă./ O, de ce-mi porunceşti ca să cânt?" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

strofă refrenul se schimbă şi, odată cu el, atitudinea lui Gottschalk, care în sfârşit cedează în faţa rugăminţii. Dar hotărăşte să cânte nu vreun *carmen* dulce, aşa cum i se ceruse, ci un cânt de laudă a Treimii, căreia îi sunt adresate direct strofele 8-13, cu o lamentaţie referitoare la exilul care durează deja de doi ani, cu mărturisirea vinovăţiei şi solicitarea iertării şi a întoarcerii grabnice. Ultima strofă aduce cu sine armonia şi potolirea sentimentelor ambilor tovarăşi, care cântă acum împreună un *carmen dulce*, chiar dacă diferit de cum crezuseră, în cinstea lui Dumnezeu:

13. *Interim cum pusione*
Situs <hac> in regione
Psallam ore, psallam corde,
Psallam die, psallam nocte
Carmen dulce
Tibi, rex piissime![24]

Dacă se ţine cont de parcursul conceptual şi de schimbul de replici, se observă două serii de câte şase strofe dedicate refuzului şi îndeplinirii rugăminţii lui *filiolus*: între acestea se află o „strofă-ombilic" (K. Langosch), a şaptea, care marchează schimbarea; dar dacă se ţine cont de refren, atunci a doua serie începe deja cu strofa a şaptea ca introducere şi continuă până la a treisprezecea, separată de un vers-refren propriu şi de un ritm constant, care, ca o clauzulă, reuneşte mişcarea şi dizolvă tensiunea: o astfel de structură ar corespunde şi construcţiei ritmice a fiecărei strofe cu mişcarea sa de înălţare-coborâre care se stinge în clauzulă şi în refren. Cât priveşte identitatea lui *filiolus* căruia i se adresează poetul, locul de exil şi data compunerii, opiniile sunt diferite. După studiul lui K. Vielhaber, se consideră că aici Gottschalk se află în exil la Reichenau – *hoc in mare*[25] – şi că dialoghează cu mai tânărul său prieten Walafrid, ceea ce ar însemna că Gottschalk a atins culmea măiestriei sale lirice la vârsta de 18 ani abia împliniţi. Nici căutarea unui loc de exil în Mediterana sau interpretarea alegorică a mării şi exilului nu au dat rezultate satisfăcătoare, chiar dacă utilizarea metaforică a termenului *mare* pare plauzibilă. În *pusiolus* nu trebuie să-l vedem nici pe Isus copil, nici ieslea, cum s-a crezut multă vreme, nici în mod obligatoriu pe Walafrid. Chiar şi în ultimii ani, Gottschalk avea în anturajul său *pusioli* care i-au făcut cunoscute scrierile, aşa cum constata caustic Hincmar (Lambot p. 35, 23: *cuidam sectatori suo iuvenculo, quales solebat diligere, scripsit* [...][26]; în călătoria sa în Dalmaţia l-a însoţit al său *filiolus Gottesscalcus* (Lambot p. 169, 10). Faptul că poeziile lirice nu conţin nicio aluzie clară la doctrina predestinării, ca şi imposibilitatea de a concilia solicitarea iertării cu această doctrină nu trebuie neapărat să ne facă să credem că ele au fost compuse în tinereţe. Oricum, orice răspuns rămâne în sfera ipotezelor.

---

24. „Între timp, cu copilaşul/ stând în astă regiune,/ psalmi voi zice zi şi noapte,/ glas şi suflet intona-vor/ cântec dulce/ ţie, Rege milostive" – n.trad.
25. „În această mare" – n.trad.
26. „I-a scris unui tinerel dintre însoţitorii săi, pe care de obicei îi îndrăgea" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Walafrid Strabo

Poemul epistolar *Velox Calliope* al lui Walafrid este cel care atestă că Gottschalk şi Walafrid deveniseră prieteni chiar din tinereţe. Walafrid aflase că Gottschalk se întorsese dintr-o lungă călătorie la Roma şi primise o scrisoare de la acel vechi prieten pe care odată îl numise Fulgentius şi pentru care el era Honoratus, iar acum se plângea că Gottschalk îl făcea prea puţin părtaş la propriile comori şi la bogatele sale daruri; în tinereţea lui nefericită – nefericită în sensul unei slabe dedicări intelectuale – cunoscuse un alt Gottschalk. Cu siguranţă s-au întâlnit în timpul şederii lui Gottschalk la Reichenau, înainte de 824; trebuie să se fi întâlnit apoi, după 826, la Fulda, când Walafrid şi-a urmat studiile cu Rabanus. Faţă de Gottschalk, ale cărui gânduri erau îndreptate către problema mântuirii, a răscumpărării şi a damnării în mod atât intens şi exclusiv, încât frizau o rigiditate severă, Walafrid pare să fi avut un caracter mai blând, mai flexibil, mai versatil şi mai deschis; cu siguranţă avea cel mai bun talent poetic printre numeroşii versificatori din vremea sa, dar a desfăşurat o activitate prolifică şi în alte domenii. Era originar din Suabia, unde se născuse în jurul lui 808/809, şi probabil a fost primit curând în mănăstirea de la Reichenau, unde a trăit sub abaţii Heito (806-822) şi Erlebaldus (822-838), pe care i-a venerat şi i-a lăudat în versurile sale, şi a audiat lecţiile lui Wetti, un magistru de şcoală care, probabil, respecta mai degrabă vag regula mănăstirii, dar care a încurajat înclinaţiile poetice ale lui Walafrid, în vreme ce succesorul său Tatto privea poezia cu mai multă răceală şi detaşare. Începând din 826-829 a trăit la Fulda ca elev al lui Rabanus şi, chiar dacă sub marele abate sensibilitatea sa şi marea sa nevoie de afecţiune umană şi de aprobare au avut oarecum de suferit, el a susţinut activitatea exegetică a magistrului, aşternându-i în formă scrisă materialele pentru predare, pe care le-a dezvoltat mai apoi independent, şi colaborând, poate, cu el şi la traducerea în germană a unor texte. Chiar şi pentru Walafrid, şcoala de la Fulda a fost trambulina pentru o poziţie la curte; din 829, când a sesizat în jurul său o atmosferă deja tensionată şi ostilă faţă de împărat, până în 838 a rămas la curte ca educator al lui Carol, cel mai tânăr dintre fiii împăratului, şi de aceea a fost în strânsă legătură cu tânăra împărăteasă Judith, pe care deja de multă vreme o venerase de la distanţă cu admiraţie, aşa cum recunoaşte în poeziile sale. Când Carol a ajuns la maturitate şi a obţinut un propriu domeniu de suveranitate, Walafrid a fost numit abate de Reichenau, mănăstire pe care o va părăsi doar pentru doi ani, în timpul războaielor dintre fiii lui Ludovic. A murit în 849 pe Valea Loarei în timpul unei misiuni politice în Regatul Franc occidental.

Probabil este singurul care poate fi numit poet de curte sub Ludovic cel Pios, chiar dacă şi-a scris poeziile de amplă respiraţie înainte şi imediat după această perioadă şi chiar dacă în anturajul Judithei a practicat cel mai modest gen liric. Talentul său poetic s-a făcut remarcat foarte curând: în manuscrisul cel mai important al poeziilor sale, un codice de la mănăstirea Sankt Gallen, se găseşte înscrisul: „Versurile lui Walafrid Strabo, pe care le-a publicat după vârsta de XV ani, despre diverse subiecte". Dintre primele texte fac probabil parte unele poezii adresate în

Scanned with OKEN Scanner

numele magistrului său unor personalităţi importante; sunt formulate în mod foarte îngrijit, pline de erudiţie, cunoaştere a Bibliei şi de precepte de înţelepciune. Destinatarii sunt un cerc ilustru de importanţi clerici şi cărturari: arhiepiscopul Ebbo de Reims, Teganus, *chorepiscopus* de Trier şi viitor biograf al lui Ludovic cel Pios, episcopul Drogo de Metz, frate vitreg al lui Ludovic, Modoinus de Autun, Agobard de Lyon şi alţii. De primele încercări ţine cea mai lungă poezie a sa, care s-a bucurat întotdeauna de un anumit succes şi datorită temei. În 824, Wetti, magistrul lui Walafrid, s-a îmbolnăvit grav, iar într-o viziune a fost chinuit de demoni, dar salvat de un înger; odată ce s-a trezit, plin de teamă din cauza păcatelor sale, i-a chemat pe confraţi pentru o rugăciune comună. Mai apoi, îngerul i-a reapărut într-o viziune şi l-a condus în ţinuturile din lumea cealaltă: locul de pedeapsă înconjurat de un fluviu de foc; apoi locul de purificare prin intermediul pedepselor, unde a întâlnit persoane cunoscute, precum fostul său abate Waldus, cu care era şi rudă, şi Carol cel Mare, care era pedepsit sever pentru activitatea sa sexuală vivace până la o vârstă înaintată, pe care o considerase un păcat venial, dar care la sfârşit era destinat să se alăture celor aleşi datorită multelor sale fapte meritorii; în sfârşit, îngerul i-a arătat tronul maiestăţii divine şi ordinele de sfinţi, adăugând o lungă dojană împotriva relelor Bisericii şi împotriva viciilor clerului şi părăsindu-l apoi cu porunca de a face cunoscute toate acestea, deoarece urma să moară în ziua următoare. Relatarea lui Wetti de dinaintea morţii sale, făcută efectiv imediat după viziune, fusese povestită de abatele Heito într-o proză succintă şi aridă, poate puţin amplificată în discursul îngerului. Walafrid, care avea abia optsprezece ani, a pus acest text în hexametri la solicitarea clericului Adalgisus (*carm.* 3 de 945 şi 12 versuri), şi e impresionant să vezi cum cuvintele acelei proze aride sunt răsucite, schimbate şi umplute, în versuri cursive, cu imagini pitoreşti, a căror relatare progresivă este din când în când întreruptă de vocea autorului cu reînnoite cereri de ajutor către Muze şi cu aprinse reproşuri către clericii păcătoşi. Walafrid inserează povestirea în interiorul unei istorii a mănăstirii, ale cărei prime patru versuri descriu peisajul, urmând cursul Rinului din Alpii Ausonici în jos până la marele lac în mijlocul căruia se iveşte o insulă, Augia, care pare să plutească (vv. 22-25):

Rhenus ab Ausoniis quo ducitur Alpibus, aequor
Miscet, in occiduis diffusus partibus, ingens.
Illius in medio suspenditur insula fluctu,
Augia nomen habens, iacet hanc Germania circa[27].

Pe bună dreptate a fost evidenţiat, aici ca şi în alte versuri sau episoade, tonul exaltat şi aproape ovidian al frazelor (A. Önnerfors); tonul poetic se înţelege şi mai bine dacă, aşa cum a făcut editorul E. Dümmler (p. 304, n. 3), se compară versurile cu descrierea aceluiaşi peisaj pe care Walafrid a făcut-o într-o scrisoare în proză, cu

27. „Pornit din munţii-Ausonici spre-apus, încotro se revarsă,/ Rinul cu-o-ntindere mare de ape s-amestecă./ În mijlocul undelor ei pluteşte-un ostrov, Augia/ numele-şi are şi-n juru-i se află Germania" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

toate că şi aici întâlnim cuvinte poetice şi cadenţe de hexametru: *Hrenus ab Alpibus Eois occidentem versus nimio currens fragore eundem loci habitum per mare undisonum circumluens insulam omni ornatu novorum aedificiorum comptam mediam reddit*[28]. Remarcabilă este şi partea finală referitoare la moartea lui Wetti, căruia Walafrid însuşi i-a fost notar când, în ultimele ore, a dictat câteva scrisori de eliberare.

Împreună cu o scrisoare în proză, Walafrid i-a trimis opera, prima mare descriere poetică din Evul Mediu a unei călătorii în lumea de dincolo, lui Grimaldus, apreciatul magistru de la curtea lui Ludovic cel Pios, rugându-l să o corecteze pentru a o putea astfel trimite magiştrilor săi, fără să se teamă de pedepse pentru greşelile sale; dar, cu siguranţă, în Grimaldus, rudă cu Wetti, el căuta şi un prieten nou şi inteligent pentru activitatea sa poetică: „În mine e pusă o scânteie" – aşa scrie – „care are nevoie de iască". Mai târziu, Grimaldus a ajuns arhicapelan al lui Ludovic Germanicul şi abate de Weissenburg şi Sankt Gallen; avea rude influente în cele mai înalte cercuri ale clerului din zona francă a Moselei; de aceea, poate, Walafrid spera ca datorită lui să treacă de la Reichenau la şcoala de la curte, ţinta sa atât de râvnită, chiar dacă în poemul său a inserat ca din datorie lamentaţia îngerului cu privire la clericii care caută succesul de curte şi se împodobesc cu veşminte somptuoase în loc să se îngrijească de mântuirea sufletelor (*Visio Wettini*, cap. 7, vv. 328-332). Într-o poezie adresată lui Grimaldus, care în manuscris e aşezată imediat după, dar care de obicei este considerată drept primul anunţ al morţii lui Wetti şi este databilă înaintea versiunii poetice a *Visio Wettini*, solicitarea este şi mai presantă, iar lamentaţiile cu privire la moartea lui Wetti şi la starea de părăsire în care se află el însuşi sunt şi mai intense: Grimaldus ar trebui să se îngrijească de cel pe care fratele său l-a părăsit.

Walafrid şi-a găsit apoi un nou magistru în Rabanus, chiar dacă Fulda nu a devenit niciodată noua sa casă. Dacă mai înainte el îşi dorise efectiv să treacă de la Reichenau la curte, acum amintirea mănăstirii de la Reichenau revenea în visurile sale, din câte putem conchide dacă dăm crezare, cum se face de obicei, faptului că al său *Metrum saphicum* (*carm.* V, 75) a fost compus la Fulda. E vorba de un cânt comparabil cu cel al lui Gottschalk pentru micul său prieten: poezii dintr-o regiune străină sau din exil, o temă care în această perioadă se regăseşte destul de frecvent. Acelaşi Walafrid a afirmat mai apoi, în timp ce trăia la Speyer (840/842) fiindcă fusese alungat de la Reichenau, că a îndura exilul şi a consola cu poezii suferinţele sufletului mâhnit era destinul comun al poeţilor, aşa cum i se întâmplase lui Ovidiu, al cărui urmaş s-a considerat, şi lui Theodulf şi Ermoldus înaintea sa (*carm.* V, 76, 60-65). Poezia lui Walafrid şi cea a lui Gottschalk dovedesc afinităţi nu doar în privinţa conţinutului, ci şi a formei; într-adevăr, dintre cele 17 strofe safice ale lui Walafrid, strofele 1-7 sunt pline de lamentaţii despre nefericita sa situaţie de la Fulda, care culminează cu afirmaţia că tatăl (7, 1 *pater*: Rabanus sau, potrivit unei alte interpretări, Grimaldus) nu îşi face niciodată simţită prezenţa. După această lamentaţie, amintirea vremii fericite de la Reichenau, *felix Augia* (strofele 8-14), îi

28. „Rinul, curgând cu mare-nvolburare din Alpii Orientali spre apus, înconjurând însuşi felul locului printr-o zgomotoasă întindere de ape, formează o insulă aflată la mijloc şi gătită cu toate podoabele noilor edificii"– n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

stoarce lacrimi: ultimele trei strofe sunt adresate, ca rugăminte, lui Christos şi Treimii. Şi aici întâlnim două serii, de aceeaşi lungime, de strofe contrapuse, a căror emoţie sfârşeşte într-o rugăciune şi îşi găseşte alinarea în lauda lui Dumnezeu. Ca la Gottschalk, către acest scop sunt orientate ultimele versuri ale strofelor, versurile adonice despre Reichenau, care sunt utilizate aproape ca un refren variat în care Augia este numită (*pusillum*) *Augia tectum*[29] – *insula felix*[30] (de patru ori) – *Augia felix*[31] – *(gloriosa) mater in aevum*[32]. Însă Walafrid identifică mai concret cauza lamentaţiilor sale în *egestas*[33] (spirituală) care l-a dus în străinătate: „deoarece eu, nefericitul, doresc să am o inimă înţeleaptă, părăsesc patria şi plâng, mâhnit de multe rele, ca un detestat colonizator". Frigul îl împresoară din toate părţile, răceala magistrului său şi frigul invernal al locuinţei sale:

3 *Nulla solatur pietas docentum,*
Nec bonus quisquam refovet magister:
Sola sustentat alimenta corpus
Vile ciborum.

4 *Frigus invadit grave nuditatem,*
Non calent palmae, pedibus retracta
Stat cutis, vultus hiemem pavescit
Valde severam.

5 *In domo frigus patior nivale,*
Non iuvat cerni gelidum cubile,
Nec foris lectove calens repertam
Prendo quietem.[34]

În amintirea liniştii blânde şi a acoperişului modest din Augia şi spre lauda insulei se aud tonuri asemănătoare cu cele care răsună în străvechiul cântec irlandez de laudă a bunei reguli a mănăstirii din Bangor – *Benchuir bona regula* (Schaller-Könsgen 1654) –, dar şi amintiri ale lamentaţiei despre Ierusalimul pierdut. Dacă renunţăm să datăm poezia lui Gottschalk *Ut quid iubes* în perioada şederii sale la Reichenau şi o plasăm în cei din urmă ani ai vieţii sale, fapt care şi mie mi se pare probabil, atunci poemul lui Walafrid i-a servit ca model lui Gottschalk, aşa cum pentru forma epistolei sale poetice *Age, queso, perge, Clio* s-a inspirat din analoaga *Velox Calliope* a lui Walafrid

29. „Augia, (micul) refugiu" – n.trad.
30. „Insulă fericită" – n.trad.
31. „Bogata Augie" – n.trad.
32. „Mamă (glorioasă) în veac" – n.trad.
33. „Sărăcie" – n.trad.
34. „Nimic nu ajut-a magiştrilor milă,/ bun vreun profesor curaj nu-mi insuflă,/ singură hrana bucatelor ţine/ trupul bicisnic.// Frigul cel aspru cuprinde gol trupul,/ palmele-s reci şi pe glezne-ncreţită/ pielea se strânge; de straşnica iarnă/ chipul se teme.// Frigul zăpezii în casă îl sufăr,/ velinţa răcită s-o văd nu îmi place,/ în pat încălzindu-mă sau afară nu aflu/ tihna dorită"– n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

(*carm.* V, 18). Lamentaţia lui Walafrid cu privire la starea sa de la Fulda este precizată ulterior în două rugăminţi expresive adresate lui Rabanus (*carm.* V, 9, I.2): în ele propria *nuditas* se recunoaşte în special ca lipsă a încălţămintei, aşa cum lipseşte un *servus*; casa în care el trăia cu însoţitorul său este prea mică pentru amândoi, dar cu siguranţă va deveni mult mai spaţioasă atunci când se va adăuga un al treilea.

Cu siguranţă, Grimaldus i-a deschis calea lui Walafrid către curtea lui Ludovic, dar poate ultimul cuvânt l-a avut Hilduin, arhicapelan la Saint-Denis (mort în 840). El nu e doar unul dintre principalii clerici de curte şi unul dintre cei mai importanţi reprezentanţi ai ideologiei unitare care, în contextul revoltei fiilor lui Ludovic, i s-a opus împăratului şi planului său de a diviza moştenirea, ci şi unul dintre puţinii eruditi carolingieni care au fost capabili să traducă texte greceşti în latină. În 827, nişte soli greci i-au adus în dar lui Ludovic un manuscris cu operele mistico-teologice ale lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, care i-a fost încredinţat lui Hilduin şi pe care el l-a tradus în latină şi l-a reunit într-un *corpus* împreună cu alte surse (în jurul anului 835). Walafrid i s-a prezentat lui Hilduin cu un mic poem prin care îi mulţumea *senior*-ului pentru nemeritata primire în anturajul lui (*carm.* V, 29); *clementia* acestuia îl primise cu onoruri şi atenţii pe care el îşi dorea să le merite (v. 7 *sq.*):

> *Nil servivi, nil merui, tamen ecce repente*
> *Immerito assumptus pauper honore fruor*[35].

Situaţia aminteşte de prima înfăţişare a poetului Horaţiu dinaintea lui Mecena descrisă în *Serm.* 6, 1, 56 *sqq.*: poetul sărac şi cu origini modeste în faţa marelui binefăcător erudit, care ştie să aprecieze capacităţile şi caracterul şi nu se lasă influenţat de clevetiri meschine; dar în timp ce Horaţiu, după ce la început tăcuse plin de ruşine, îşi declară deschis propriile origini şi schiţează un tablou impresionant al afecţiunii tatălui său şi, cu toată modestia sa, rămâne conştient de propria valoare pe care o vede confirmată de aprecierea prietenilor imparţiali ai lui Mecena, atitudinea lui Walafrid faţă de Hilduin este croită după aceea a unui călugăr faţă de abatele său, sau chiar a unui păcătos faţă de Dumnezeu, care, fără merit şi rang, este primit doar graţie unui gest de clemenţă. Cu siguranţă, este posibil ca Walafrid să fi avut dinaintea ochilor satira lui Horaţiu când a scris textul său de mulţumire, mult mai scurt şi impersonal, chiar dacă lipsesc aluziile verbale; într-adevăr, cel mai vechi manuscris horaţian păstrat, Vaticanus Reg. Lat. 1703 (R), originar de la mănăstirea din Weissenburg, coordonat de Grimaldus începând din 833, a fost corectat şi, în parte, chiar scris de Walafrid, iar judecând după grafie, într-o perioadă din jurul lui 829 (B. Bischoff II, 50). Pe cât se pare, până acum nu s-a pus problema cu privire la cât s-a putut răsfrânge în unele poezii ale sale această activitate a lui Walafrid pe textele lui Horaţiu.

Chiar la începutul activităţii sale la curte (829), Walafrid trebuie să fi scris acel remarcabil poem a cărui descifrare a fost încercată în multe rânduri (*carm.* V, 23):

35. „Nu am slujit, n-am meritat nimic, şi totuşi, iată, deodată,/ primit pe nedrept, sărman, mă bucur de cinste" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Versus in Aquisgrani palatio editi anno Hludovici imperatoris XVI de imagine Tetrici. Ca structură, poezia imită prima eglogă a lui Calpurnius Siculus, cu o primă parte dialogică în care Strabo (Walafrid) și Scintilla (talentul său, ca să spunem așa) stau de vorbă în fața palatului din Aachen; firește, îmbulzeala, zgomotul asurzitor, mirosul și mizeriile străzii fac cu neputință orice atmosferă bucolico-poetică, așa cum e aceea pe care natura nealterată o inspira poeților antici. Tema este statuia ecvestră a regelui ostrogot și arian Theodoric cel Mare pe care, potrivit mărturiei lui Agnellus din Ravenna (Andreas Agnellus Ravennatis), Carol cel Mare a adus-o în 801 de la Ravenna la Aachen pentru a o așeza în fața palatului. Întrebările lui Walafrid adresate Scintillei nu vizează atât o descriere precisă cât mai degrabă o interpretare a statuii și a altor figuri, și dezlănțuie o violentă polemică împotriva ereticului corupt, în care orice detaliu al grupului statuar este citit ca expresie a blasfemiei, tiraniei și amestecului regelui în cele mai rele mârșăvii.

Acest dialog interior al lui Walafrid se concentrează în cea de-a doua parte a poemului într-un lung monolog al Scintillei. În Calpurnius, păstorul Ornytus citește în acest moment o lungă poezie pe care Faunus însuși o încrustase pe un copac și în care profeția întoarcerea vârstei de aur. Și Walafrid trece acum la teme mai plăcute și contrapune figurii tiranicului rege Theodoric întruparea bunului suveran cu dreaptă credință, Ludovic (H. Homeyer), care, la fel, reînnoiește vârsta de aur (v. 94 *sqq.*):

> *Aurea, quae prisci dixerunt saecula vates,*
> *Tempore, magne, tuo, Caesar, venisse videmus*[36].

Elogiul lui Ludovic, al familiei sale și al influenților săi sfetnici ocupă restul poemului; e vorba de vechea punere în scenă a curții, căreia Walafrid îi adaugă o nouă variantă: lui Ludovic îi urmează, într-un număr de versuri mult mai mic, fiii cei mari, Lothar, Ludovic și Pepin, iar apoi, din nou cu o mai mare întindere, împărăteasa Judith cu micul Carol. Dintre erudiții de la curte Walafrid îi elogiază pe Hilduin, Eginhard și Grimaldus; la sfârșit, cum se întâmplă adesea la acest autor, se găsesc date personale și o semnătură (*sphragis*) a poetului. Să se observe că Grimaldus este apostrofat ca Homer, el care scrisese adesea poezii excelente pentru marii învingători, în vreme ce alți cărturari și membrii familiei domnitoare au nume biblice: acesta, dar și alte elemente l-au făcut pe A. Önnerfors să presupună că Grimaldus ar putea fi autorul poemului epic *Waltharius*.

La fel ca în aceste versuri, și în multe alte pasaje ale poemului fundalul rămâne obscur. Textul apare uneori în mod intenționat ambiguu, ca reflex al atmosferei tensionate care precedă războiul dintre frați, uneori pur și simplu imprecis în formulare. Astfel, interpretările moderne ale fiecărui detaliu sunt multe și diverse; simpla reconstituire a grupului statuar a condus deja la concluzii foarte diferite. Dificultăți aparte ridică versurile 128-148, care fac încă parte din descriere, dar sunt inserate în lauda lui Ludovic, și ne putem întreba dacă, inițial, această parte nu a fost legată

36. „Veacuri pe care vechii profeți le numiră de aur/ vedem că venit-au în vremea-ți, Cezar, mărite" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

de versul 58 şi nu a fost mutată dintr-o eroare de copiere. Ne putem întreba şi la ce anume s-a gândit Carol cel Mare când a aşezat în faţa palatului său statuia unui rege în care generaţia care i-a urmat a văzut doar un eretic blestemat, şi dacă nu se ascunde aici o critică la adresa lui Carol. La problema interpretării artistice şi istorice, la întrebările despre proveniența şi itinerarul statuii, precum şi despre identitatea suveranului reprezentat, se adaugă aceea a identificării modelelor literare: H. Homeyer, de exemplu, a făcut trimitere la descrierea statuii ecvestre a împăratului Domiţian făcută de Statius (*Silv.* I, 1), la care poezia lui Walafrid s-ar raporta ca „imitaţie contrastivă"; antiteza *tyrannus – rex philosophus* a dus cu gândul la *Consolatio Philosophiae* a lui Boetius; A. Önnerfors a asociat forma „monologului dialogic" cu *Soliloquia* ale Sfântului Augustin, atât de familiare lui Walafrid.

Admiraţia lui Walafrid pentru împărăteasa Judith şi-a găsit apoi, în mai multe rânduri, expresie în poeziile sale. Într-un bilet, care probabil însoţea lucrarea *De imagine Tetrici*, el o asigură că deja de multă vreme, înainte ca întâmplarea să-l fi adus la curte, i-a jurat cu suflet umil credinţă deplină (*carm.* V, 23a); altă dată se plânge că îi lipseşte atenţia ei şi că serviciile sale nu sunt cerute (*carm.* V, 26, 7 *sq.*):

> *Non faciem video, non haurio verba, sed inter*
> *Spem dubito atque metum, displiciam an placeam*[37].

Preocuparea pentru Împărătească în perioada revoltelor se reflectă într-un vis semnificativ (*carm.* V, 24, *De quodam somnio*), iar uşurarea pentru eliberarea ei din exilul de la Tortona se exprimă în elogiul adresat laicului Ruadbernus (*carm.* V 38), care ţesuse intrigi secrete între Împăratul prizonier, Împărătească şi persoane influente, şi care pusese la cale acorduri ce au dus la eliberarea lui Ludovic. Şi atunci se înalţă cântul pentru acest om simplu şi curajos care, dispreţuind orice pericol, a reuşit, în mod surprinzător, constrâns de nevoie, să săvârşească fapte măreţe, insuflând speranţa în altele: a străbătut munţi înzăpeziţi, râuri şi piedici de orice fel, a scăpat de toate persecuţiile şi i-a dus veşti îmbucurătoare Judithei în Italia. Acest poem este una dintre cele mai bune creaţii ale lui Walafrid – ca multe dintre poeziile sale.

Fără îndoială, culmea artei sale poetice este reprezentată în *Liber de cultura hortorum*, intitulată şi *Hortulus* începând de la prima ediţie, o poezie despre ierburi şi flori din grădina unei mănăstiri (*carm.* IV, 444 hexametri). Se poate aici admira elaborarea vivace a versurilor, curgerea uşoară şi firească a frazelor şi perioadelor care par lipsite de constrângeri metrice, eleganţa limbii cu care sunt înveşmântate micile obiecte, raportul cât se poate de personal cu plantele şi o competenţă care nu doar că se raportează la tradiţia scrisă, dar se datorează şi unei experienţe personale de grădinărit, unei reale observări a plantelor, exerciţiului autonom al medicinei; în sfârşit, se poate admira atmosfera senină, relaxată care se face simţită în versuri: toate acestea ne îndeamnă să datăm opera în anii de maturitate ai lui Walafrid, chiar dacă nu în mod necesar în ultimii. Poemul se înscrie în tradiţia, întreruptă

37. „Chipul nu-ţi văd, nici vorbele-ţi n-aud, ci mă-ndoiesc/ între nădejdi şi teamă dacă îţi sunt sau nu îţi sunt pe plac" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

de multă vreme, a anticei poezii didascalice latine cu privire la cultivarea pământului şi a grădinii; dar, spre deosebire de *Georgicele* lui Virgiliu şi de a zecea carte din *De re rustica* a lui Columella, *Hortulus* nu oferă un cadru sistematic, ci doar capitole care tratează despre 23 de plante, încadrate de o descriere a muncilor de primăvară din grădină, pe un ton foarte personal, şi de o dedicaţie finală către Grimaldus. Salvia, ruta, diferitele varietăţi de mentă, seminţele de mac, ţelina, coada-şoricelului şi multe alte plante, dar şi crinul, stânjenelul şi trandafirul sunt reprezentate în aspectul lor extern, cu creşterea şi cu virtuţile lor ascunse; se reflectă în special universalul, ca atunci când Walafrid numeşte tinerii muguri de salvie *saeva parentum progenies*[38], pentru că nu îi perpetuează pe cei vechi şi fără flori, ci înmuguresc de jos cu o nouă energie, îndepărtându-i: o imagine a problemei generaţiilor şi în acelaşi timp a situaţiei casei domnitoare carolingiene (Stoffler, p. 47). Nu putem să nu amintim şi noi atât de citata încheiere a poeziei, impresionanta imagine a lui Grimaldus aşezat la umbra unui piersic, înconjurat de elevii săi care culeg pentru el fructe mari cu coaja pufoasă şi i le aşază în mână: acum el poate citi, corecta şi aproba versurile şi îşi poate aminti de Walafrid.

Fireşte că această descriere a bogatei opere poetice a lui Walafrid este incompletă. Lipsesc viaţa în versuri a sfinţilor Blaitmaic şi Mammes, marele poem pentru regele Lothar din 841 (*carm.* V, 76), o mulţime de mici poezii pentru personaje cunoscute şi necunoscute, imnuri, ghicitori, poezii de bun-venit, inscripţii. Poemele evidenţiază o neobişnuită varietate de metri, aspect în care rivalizează cu Gottschalk; mai târziu vor reînnoi această artă mai ales Sedulius Scotus, Wandalbert de Prüm (Wandalbertus Prumiensis) şi Heiric d'Auxerre. În afară de poeziile sale trebuie semnalate şi unele opere erudite: printre cele exegetice, trebuie să amintim în special marele comentariu la Psalmi, a cărui sursă principală a fost identificată de A. Önnerfors în opera analoagă a lui Cassiodor; o scriere de istorie a liturghiei şi a culturii, *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*, a fost elaborată în 841 despre originile, evoluţia spaţiilor, obiectelor şi ceremoniilor de cult. Un anumit interes pentru istorie este prezent în acel *Vademecum*, scris în decursul vieţii sale, pe care B. Bischoff l-a recunoscut într-un manuscris încondeiat în mare parte de autorul însuşi (Sankt Gallen, 878). Acest interes devine şi mai clar în introducerile (*accessus*) scrise la *Vita Karoli Magni* a lui Eginhard şi la *Vita Hludovici* a lui Teganus.

Eginhard şi biografia latină

Eginhard: Vita Karoli Magni

Walafrid a putut încă să-l întâlnească personal pe Eginhard la curtea lui Ludovic cel Pios. În *De imagine Tetrici*, vv. 221-226, îl descrie ca pe Beţaleel, administrator al edificiilor imperiale, un om scund în care Dumnezeu a dovedit că îi disprețuieşte

38. „Sălbatice odrasle ale părinţilor" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

pe cei mari şi puternici şi că i-a ales în schimb pe cei slabi şi mici. Bineînţeles, acestea sunt doar cuvinte impersonale şi convenţionale; deja în poeziile de la curte ale lui Alcuin (*carm.*, 26, 21 sq.; MGH *Poetae* I 245 *sq.*) şi Theodulf (*carm.* 25, 155-160), din 796, Eginhard apare ca un mic aghiotant care aleargă sprinten de ici-colo ca o furnică: îl înlocuieşte pe Alcuin la şcoală, cară cărţi, se angajează în discuţii şi este respectat de toţi, fiindcă în mica sa c ısă locuieşte un spirit mare. Mărturiile contemporane despre activitatea sa sunt multe, iar Walafrid, în al său *accessus*, a furnizat detalii importante.

Eginhard era originar din Maingau, a urmat şcoala de la Fulda, iar pentru capacităţile sale intelectuale deosebite a fost trimis de abatele Bougulf la curte, unde a devenit curând unul dintre slujitorii cei mai de încredere ai lui Carol; graţie calităţilor sale *prudentia* şi *probitas*, a reuşit să îşi păstreze poziţia şi sub Ludovic cel Pios, după schimbarea regenţei în 814, fapt care lui Walafrid i se părea deosebit de surprinzător, şi să se pună la adăpost în decursul tulburărilor care au urmat datorită unei uimitoare imparţialităţi faţă de facţiuni, aşa încât marea sa faimă nu l-a părăsit înainte de vreme, nici nu l-a pus în primejdii de netrecut. Începând din aceşti ani, în perioada dintre 823 şi 840, anul morţii sale, în abaţia lui Eginhard, Sf. Bavo din Gent, a fost redactat un *Libellus epistolarum*, conservat într-un manuscris parizian, care conţine 71 de scrisori autentice, majoritatea scurte şi clare, destinate să fie folosite ca model de stil; expeditorul este în multe cazuri Eginhard însuşi, iar scrisorile ni-l înfăţişează ocupat cu problemele sale cotidiene, dar şi cu cele politice. Îi consola pe prieteni, scria recomandări sau intervenea pentru mici răufăcători sau pentru servitori care aveau nevoie de acordul stăpânului lor pentru a se căsători; uneori trebuia dojenit şi vreun administrator neglijent: îi fuseseră trimişi doar treizeci de porci – şi nici măcar buni, ci de calitate medie – şi trei coşuri de legume de pe *beneficium*-ul său din Fritzlar, şi nimic mai mult (*epist.* 9). Cu administrarea concesiunilor (*beneficia*) sale trebuie să se fi ocupat mult mai mult decât o dovedesc scrisorile sale, fiindcă Ludovic cel Pios, potrivit practicii din epocă, îi încredinţase lui, un laic căsătorit, câteva abaţii bogate pentru a le conduce ca abate laic şi pentru a obţine profit: Sf. Bavo şi Blandigny la Gent şi în împrejurimi, Sf. Servatius la Maastricht, iar pentru o vreme şi Sf. Wandrille, unde, cu siguranţă, a fost unul dintre acei abaţi a căror administrare cam neglijentă a dat mult de furcă succesorului Ansegisus (*Gesta abbatum Fontanellensium*, cap. 17, MGH – *SS rer. Germ.*, ed. S. Loewenfeld, pp. 50 *sq.*). În plus, obţinuse de la Ludovic o posesiune în Odenwald la Michelstadt ca refugiu separat de lume pentru bătrâneţe, la care se adăuga şi Mühlheim/Seligenstadt; biserica pe care a construit-o aici este unul dintre puţinele edificii carolingiene care se mai păstrează în Germania.

Pentru biserica din Michelstadt, de la un diacon din Roma care căuta sprijin pe lângă Împărat a obţinut promisiunea unor relicve; datorită ajutorului acestuia, notarul său Radlaicus a sustras de la Roma relicvele martirilor Petru şi Marcelin şi le-a transferat la Michelstadt în 827. Cu privire la această translare şi la numeroasele miracole pe care le-au făcut martirii în timpul acestei călătorii şi mai apoi la curtea imperială, Eginhard a scris în 830 o relatare în patru cărţi. Acum se retrăsese deja de la curte şi din conflictele care se iveau aici, după cum dau de înţeles scrisorile

Scanned with OKEN Scanner

sale, şi se îndreptase cu totul către cultul sfinţilor săi. De la Ludovic a cerut sprijin material pentru biserica sa şi apoi eliberarea din serviciul de la curte (*epist.* 10, începutul anului 830?): „În sfârşit, rog şi implor cu stăruinţă marea Voastră clemenţă să se învrednicească a mă privi cu inimă binevoitoare şi milostivă pe mine, un biet păcătos, deja bătrân şi slăbit, a mă slobozi şi a mă lăsa liber de grijile lumeşti şi a-mi îngădui să trăiesc în linişte şi tihnă lângă mormântul fericiţilor martiri ai lui Christos, patronii (Domniei) Voastre, sub a Voastră protecţie, în supunere faţă de aceiaşi Sfinţi şi în slujirea lui Dumnezeu şi a Domnului Nostru Isus Christos, aşa încât ultima şi de neocolita zi [...] să nu mă găsească stăpânit de preocupări trecătoare şi de prisos, ci dedat rugăciunii şi lecturilor pioase, în timp ce îmi îndrept gândurile către contemplarea legii divine". A încercat apoi să-l descurajeze pe Lothar I de la confruntarea cu tatăl său (*epist.* 11) şi s-a retras din suita Împărătesei pe drumul spre Compiègne, fiindcă fusese prins în acelaşi timp de diaree, durere la rinichi, crampe la coapse şi junghiuri la splină, iar sfinţii nu mai voiau să-i tolereze absenţa. Ludovic l-a mai vizitat o dată în 836, când a murit soţia sa Imma, iar Lupus, viitorul abate de Ferrières, care pe atunci studiase deja câţiva ani la Fulda cu Rabanus şi care căutase şi obţinuse, prin scrisori, doctul sprijin şi prietenia lui Eginhard, i-a adresat în acea împrejurare o scrisoare de consolare. Cu siguranţă, Eginhard nu a mai revenit niciodată în politică.

Retragerea lui Eginhard, temătoarea sa plecare, venerarea martirilor şi credinţa în miracole, simplă şi mai presus de orice altceva, documentată de scrisori şi de *Translatio*, şi textele înseşi, atât de simple sub aspectul limbii, au provocat întotdeauna iritare printre cercetătorii moderni atunci când au acordat atenţie capodoperei sale, *Vita Karoli Magni*. Este o operă unică în care, după o întrerupere de secole, se oferea din nou un portret monumental şi în acelaşi timp cât se poate de personal al unui suveran pământesc, într-o formulare clasică şi după modelul lui Suetoniu; este cea mai semnificativă dovadă literară din Evul Mediu timpuriu, expresia cea mai completă a renaşterii carolingiene, chiar dacă nu au lipsit voci critice care au denunţat erori şi substanţiale inexactităţi şi au vorbit de dependenţă literară.

Vitam et conversationem et ex parte non modica res gestas domini et nutritoris mei Karoli [...] postquam scribere animus tulit[39]: prefaţa se prezintă ca un exordiu al unui poem eroic (*Arma virumque cano*[40] a lui Virgiliu) şi reaminteşte şi de îndrăgita formulă introductivă a *Metamorfozelor* lui Ovidiu (*fert animus*[41]); prezentării temei îi urmează expunerea dilemei pe care istoricii au grijă să o abordeze la începutul operelor lor: conflictul între idealul stilistic al conciziei (*brevitas*) şi efortul pentru o reprezentare completă; compararea cu acei critici din partea cărora Eginhard se teme nu doar de respingerea oricărei noutăţi, ci şi de o ostilitate culturală de fond, fiindcă sunt călugări; justificarea propriei opere prin trimitere la credibilitatea sa ca martor ocular, prin strânsa legătură de prietenie cu Carol şi prin datoria de a

39. „După ce m-am gândit să scriu despre viaţa, purtarea şi, nu în mică măsură, despre faptele domnului şi stăpânului meu Carol..." – n.trad.
40. „Armele cânt şi bărbatul..." – n.trad.
41. „Gândul îndeamnă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

păstra *memoria*, amintirea faptelor sale mari şi imposibil de imitat pentru moderni, chiar dacă în acest mod el, Eginhard, se putea expune unor critici în calitate de *homo barbarus*, prea puţin deprins cu limba romană. De multă vreme s-a recunoscut faptul că aici sunt reluate idei şi formulări din prefaţa lucrării *Vita Sancti Martini* a lui Sulpicius Severus; dar s-a observat şi că ele nu sunt transcrise pur şi simplu, ci modificate sau chiar inversate în funcţie de subiectul tratat: sfântului idealizat ca exemplu de imitat i se contrapune o extraordinară figură terestră de suveran care, din cauza unicităţii sale, nu poate funcţiona practic ca model.

În capitolul al patrulea Eginhard anunţă cu mai multă precizie tema, rezumând-o în trei categorii care, la rândul lor, se pot diviza: *res gestae domi et foris*[42], apoi *mores et studia*[43] şi, în sfârşit, *administratio regni*[44] şi ultimii ani de viaţă. Cu toate acestea, conţinutul nu este încă epuizat, fiindcă rămâne pe dinafară istoria sfârşitului Merovingienilor şi a ascensiunii Carolingienilor, de la Pepin al II-lea până la Carol (cap. 1-3). Împreună cu capitolele despre ultimii ani de viaţă ai lui Carol, acest preambul furnizează un cadru cronologic în care faptele lui Carol se desfăşoară tematic. La început se găsesc acţiunile externe, războaiele pe care Carol le-a dus împotriva aquitanilor, longobarzilor, saxonilor, popoarelor din Peninsula Hispanică, bretonilor, bavarezilor, slavilor, danezilor, avarilor şi normanzilor, fiecare rezumat într-un capitol, fără ca Eginhard să dovedească interes pentru relatarea exhaustivă şi cu exactitate cronologică a faptelor: aceasta o făcuseră deja *Annales Regni Francorum*, din care, ca bază a naraţiunii sale, a folosit, evident, o copie reelaborată stilistic. În dispunerea literară a acestui material scopul său era să ofere mai degrabă o privire de ansamblu, să arate măreţia şi de fiecare dată toate dificultăţile faptelor şi să evidenţieze anumite detalii, în timp ce trecea cu vederea altele. Războaielor (*bella*) externe (cap. 5-15) le urmează date despre relaţiile de prietenie cu suverani străini (cap. 16), spanioli, Hārūn al-Rashīd şi bizantini; în ce priveşte faptele interne, Eginhard se limitează la unele consemnări cu privire la activitatea de edificare şi la înarmarea împotriva normanzilor (cap. 17). A doua parte (cap. 18-28) cuprinde o extraordinară cantitate de date despre viaţa de familie a lui Carol, educaţia fiilor, imaginea şi îmbrăcămintea sa, plăcerile, obişnuinţele în a bea, a mânca şi a dormi, activitatea intelectuală, în sfârşit despre evidente detalii care au suscitat un interes atât de mare printre savanţii moderni, dar care sunt luate atât de rar în considerare de către istoricii medievali. La finalul acestei părţi sunt faptele de pietate ale lui Carol (construirea bisericii Marienkirche la Aachen, pomeni şi pelerinaje la Roma) care au atins apogeul în încoronarea sa ca Împărat (cap. 28). În partea a treia se observă din nou o distribuire inegală a măsurilor, fiindcă despre *administratio regni* nu se spune aproape nimic, decât dacă se doreşte includerea preocupării lui Carol pentru moştenirea germanică a imperiului său (legi dinastice, cânturi, limbă – cap. 29); restul (cap. 30-33) este ocupat de ultimii ani de viaţă cu date despre boală, moarte, înmormântare şi epitaful lui Carol, dincolo de minunile care i-au anunţat moartea

42. „Fapte săvârşite în ţară şi în afara ei" – n.trad.
43. „Obiceiuri şi preocupări" – n.trad.
44. „Administrarea regatului" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

şi de ultimele sale dispoziţii. Testamentul documentează distribuirea bunurilor sale mobile şi vânzarea preţioasei sale biblioteci; se observă aici foarte clar diferenţa de atitudine faţă de cultură între Carol şi succesorul său Ludovic.

Vita Karoli Magni a lui Eginhard reprezintă o importantă încercare ulterioară, din partea unui autor carolingian, de a relua o tradiţie literară întreruptă şi de a se reconecta la modelele Antichităţii păgâne. Practic, în afară de numeroasele vieţi de sfinţi din perioada proto-carolingiană şi merovingiană, nu existau multe modele istoriografice pentru elogierea deosebită sau doar pentru tratarea biografică a fiecărui mare om; chiar şi *Historia Wambae regis* a lui Iulian de Toledo (cca 652-690), în măsura în care e o monografie cu privire la campania unui rege al goţilor în Septimania, nu ţine de tradiţia biografiei, ci de cea a operelor lui Sallustius. Cu toate acestea, Eginhard a neglijat şi inconsistentele vieţi de împăraţi ale lui Aurelius Victor şi vieţile lipsite de ordine şi extravagante din *Scriptores Historiae Augustae* şi s-a reconectat cu *Vite dei Cesari* a lui Suetonius, în special cu aceea, structurată clar, a lui Augustus: în acest fel, Eginhard l-a contrapus pe primul dintre noii împăraţi franci primului dintre suveranii romani de după Cezar, care a rămas în amintirea urmaşilor ca pacificator al Imperiului, mare susţinător al culturii literare şi purtător al unei noi vârste de aur.

De la Suetonius a preluat împărţirea pe teme a *Vieţii*, dar cu discernământ, nu pe de-a întregul şi cu toate încrengăturile: de exemplu, războaiele cu care regatul moştenit de Carol s-a dublat nu au niciun corespondent în biografia suetoniană. Eginhard nu doar că a învăţat de la Suetonius să ordoneze materialul în baza unor anumite criterii, dar a împrumutat şi un mare număr de formulări care se înşiruie atât de dens mai ales în descrierea înfăţişării lui Carol şi a alor sale *mores et studia*, încât se poate vorbi în acest caz de un mozaic de împrumuturi, care provin totuşi nu doar din *Viaţa lui Augustus*, ci din toate cele douăsprezece biografii suetoniene, în funcţie de circumstanţe; aşa cum ştim de la Casaubon încoace (1595), Eginhard a învăţat de la istoricul latin să observe şi să descrie, lipsindu-se astfel de acea inutilă cantitate de adjective răsunătoare care se regăsesc, de exemplu, în *Karolus Magnus et Leo Papa*. O astfel de caracterizare „suetoniană" a aspectului fizic şi a obiceiurilor (*mores*) este oferită şi de Sidonius Apollinare (*Epist.* 2, ed. C. Luetjohann, *MGH – AA* VIII, 2-4) cu privire la regele vizigot Theodoric al II-lea, dar din câte se pare aceasta i-a fost necunoscută lui Eginhard şi abia în secolul al XII-lea a fost utilizată de Rahewin de Freising (Rahewinus Frisingensis) pentru descrierea împăratului Frederic I (*Gesta Friderici Imperatoris*, IV 86, ed. G. Waitz, *MGH – SS rer. Germ.*, ed. a III-a, 1912, 274-276).

Firește, cu un astfel de procedeu imitativ pericolul de a rămâne fixaţi în interiorul unui cadru stabilit de model ar fi fost întotdeauna iminent dacă Eginhard ar fi înşiruit exclusiv detaliile furnizate de Suetonius, însă lucrurile nu stau deloc aşa; nici nu şi-a însuşit tendinţa suetoniană de a aduna şi relata toate ştirile, anecdotele şi bârfele posibile, ba chiar s-a străduit să contureze imaginea unei personalităţi multiforme, dar foarte exactă şi hotărâtă, identificându-i, fără îndoială, caracteristica principală în *magnanimitas* sau *magnitudo animi*; în importantul său studiu cu privire la Eginhard, S. Hellmann a definit-o ca „înalt simţ (al principiilor)" şi „perseverenţă, superioritate"

Scanned with OKEN Scanner

în cele mai diverse situaţii (pp. 212 *sq.*). La acestea se adaugă alte calităţi, *patientia* sau *constantia*, iar într-o oarecare măsură şi *pietas*, adică bunăvoinţa – deloc previzibilă în familia carolingiană – faţă de rude şi modul său pios de a fi, cum subliniază Eginhard făcând aluzie, cu siguranţă, la Ludovic cel Pios. Dacă însă Eginhard nu a dezvoltat *magnanimitas* ca element fundamental al caracterizării lui Carol şi al destinului său, iar pentru reprezentarea unui personaj bine conturat nu a utilizat acel talent narativ atât de clar expus în *Translatio SS. Marcellini et Petri*, în această renunţare observăm constrângerile, pentru a zice astfel, ale vremii sale, adică adeziunea sa la normele modelului, care nu ajunge încă la o clară recunoaştere a individului ca unitate (S. Hellmann, pp. 214-223); dar această atitudine poate fi datorată şi acelui realism care recunoaşte o anumită calitate a unei persoane, dar sesizează şi polimorfismul, şi care vrea să contureze tabloul unui om viu, nu o figură literară.

Calităţile lingvistice ale acestei *Vita*, rafinamentul parcursurilor conceptuale, elegantele conexiuni dintre fraze, apropierea de *auctores* (modelele antice) au fost elogiate deja de Lupus de Ferrières în prima sa scrisoare către Eginhard şi mulţi cititori moderni i-au împărtăşit aprecierea. Dar în alte opere ale lui Eginhard se observă o latină cu mult mai precară ce ajunge în scrisori chiar la adevărate erori gramaticale. Critica istorică a tras concluzia că adevărata latină a lui Eginhard este aceea încă relativ neşlefuită din *Translatio* şi din scrisori, pe care în *Vita* ar fi fost brodată o „ornamentaţie" sub influenţa lui Suetonius şi a versiunii revizuite a *Analelor Regatului Francilor*. Dar aceasta pare să fie o apreciere complet greşită cu privire la capacitatea lui Eginhard de a formula fraze suple şi precise; studiul asupra limbii ar trebui reînnoit cu totul în ansamblul său şi, dincolo de a lua în considerare diferenţele de gen literar, ar trebui să ne întrebăm până la ce punct Radlaicus, notarul lui Eginhard şi supraintendent al cancelariei lui Ludovic Germanicul din 840 în 854, este responsabil de corespondenţa cotidiană şi deci de scrisorile mai aspru incriminate.

Au fost oferite cele mai diverse răspunsuri cu privire la problema datării precise a *Vieţii*, din care s-ar putea deduce care stadiu al raporturilor politice, pe atunci atât de schimbătoare, se reflectă în amintirea lui Eginhard despre Carol cel Mare. Cele două extreme sunt circa 817 şi sigur 836; pe baza unor calcule foarte subtile, H. Löwe a datat-o nu înainte de 825-826. Opera a avut un succes literar extraordinar şi, până la finalul Evului Mediu, a fost recopiată continuu şi reunită cu diverse alte texte de istorie carolingiană. Revizuirea lui Walafrid este doar o ramură a tradiţiei; într-un alt grup de manuscrise, *Vita* este pusă alături de *Analele Regatului Francilor* şi de *Gesta Karoli* a lui Notker Balbulus într-un corpus de trei sau patru cărţi de opere despre Carol, în mod asemănător cu operele despre Sf. Martin în aşa-numitul *Martinellus*. După cum am amintit, în 888 *Analele* şi *Viaţa* au fost utilizate ca surse care se integrau reciproc de către poetul Saxo, care scria poate la Corbey, pentru o istorie a lui Carol ce se încheie aproape cu o apoteoză: intrarea Împăratului în Împărăţia Cerurilor în fruntea saxonilor, pe care îi eliberase de păgânism. Istorici de mai târziu, precum Benedict de Sant'Andrea (Benedictus Monachus) din secolul al X-lea, au reluat *Vita* lui Eginhard utilizând-o pe larg ca izvor.

Scanned with OKEN Scanner

Teganus și Astronomus

În schimb, din punct de vedere formal, *Vita* nu a avut ulterior o mare influență și nu a devenit niciodată modelul unei noi serii de biografii medievale ale suveranilor. Iar acest fapt este cu atât mai surprinzător cu cât după câțiva ani au fost scrise două biografii ale lui Ludovic cel Pios, ale căror autori cunoșteau opera lui Eginhard. Pe când Ludovic era încă în viață, cam în 837, Teganus, *chorepiscopus* de Trier, căruia Walafrid, în tinerețe, trebuise să îi adreseze o poezie encomiastică, i-a scris *Viața* sau, mai bine zis, *Gesta Hludovici imperatoris*. Walafrid, prietenește, dar de data aceasta cu o apreciere mai detașată, i-a adăugat un *accessus* în care îi definea cu precizie conținutul în *gesta et laudes*[45] ale lui Ludovic, iar din punct de vedere formal descria opera ca *opusculum in more annalium*[46]. În realitate, Teganus, după o introducere genealogică cu privire la familia carolingiană, se concentrează aproape exclusiv pe faptele lui Ludovic, căruia îi arăta cea mai înaltă cinstire ca împărat legitim ales și încoronat de papă la Reims în 816, îi lua apărarea în fața atacurilor și acuzelor și, la fel ca Ermoldus Nigellus, îl exalta ca pe cel mai bun și mai vrednic dintre fiii lui Carol. De această atitudine este legată polemica, reluată feroce în repetate rânduri, împotriva oponenților regelui, în special a acelor clerici care, ca Agobard de Lyon, aveau origini străine, barbare și modeste (cap. 43) și ajunseseră la înalte demnități ecleziastice grație infinitei clemențe și încrederi ale lui Ludovic, dar care mai apoi s-au răzvrătit și s-au așezat în fruntea revoltaților care pretindeau detronarea și pocăirea lui Ludovic. Mânia lui Teganus era îndreptată în special împotriva arhiepiscopului Ebo de Reims, frate vitreg al lui Ludovic, de origini servile și ridicat de acesta la cele mai înalte onoruri, dar care s-a așezat mai apoi în fruntea conjurației (cap. 20/44). Aici Walafrid l-a simțit pe Teganus *effusior et ardentior*[47] ca niciodată în stil, care, pe ansamblu, i se părea mai degrabă sincer decât plăcut (*vere potius quam lepide*); într-adevăr, pe ansamblu, Teganus se limitează să înșiruie evenimentele unul după altul, într-o formă analistică plată, chiar dacă în anii revoltelor datele își sporesc vizibil amploarea și importanța. Un singur paragraf (cap. 19) amintește de *Vita* lui Eginhard în caracterizarea și descrierea de ansamblu a aspectului lui Ludovic, asupra căreia în mod sigur au exercitat influență și modelele hagiografice.

Tot mici elemente de legătură cu Eginhard prezintă cea de-a doua biografie a lui Ludovic. Autorul este necunoscut, iar datorită cunoștințelor sale exacte de astronomie este de obicei numit *Astronomus*. Evident, era activ la curte chiar din vremea ascensiunii la putere a lui Ludovic (cu siguranță, îi cunoaștem numele într-un alt context) și poate că a scris imediat după moartea Împăratului. Ca și Teganus, își organizează cronologic a sa *Vita Hludouuici imperatoris*; cu toate acestea, ca martor direct al multor evenimente, avea la dispoziție cunoștințe atât de bogate și de detaliate, încât împărțirea analistică devine imperceptibilă în marea masă de date și narațiuni

45. „Faptele și laudele" – n.trad.
46. „Opuscul de felul analelor" – n.trad.
47. „Mai nestăpânit și mai aprins" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

corelate şi se transformă mai degrabă într-o povestire care avansează continuu în timp, o cronică ce îl are pe Ludovic în centrul naraţiunii. Când Astronomus aminteşte în prefaţă că Ludovic pusese în practică în mod admirabil regulile referitoare la *sobrietas, sapientia, iustitia* şi *virtus* şi că deci trăise în conformitate cu cele patru virtuţi cardinale *temperantia, prudentia, iustitia* şi *fortitudo*, ne întrebăm dacă nu cumva naraţiunea nu a fost concepută şi structurată pe baza acestei *quadriga virtutum*[48]. În zadar s-ar căuta o confirmare a acestui fapt; mai degrabă, ca şi la Teganus, calitatea fundamentală la Ludovic este nemărginita sa *clementia*, acea *mansuetudo*[49] care dăunează tuturor celorlalte virtuţi şi care conduce la sfârşit, în 833, la dezastrul detronării sale, făcând ca istoria sa să pară o *tragoedia* care trebuie să le fi părut nemaiauzită chiar şi solilor din îndepărtatul Bizanţ (cap. 49). *Vita* este un preţios izvor istoric chiar şi pentru tinereţea lui Ludovic, ca rege supus al Aquitaniei, chiar dacă Astronomus, ca şi Teganus, a fost discreditat în literatura din trecut din cauza reprezentării parţiale şi encomiastice; limba sa se ridică deasupra celei a lui Teganus, dar pe ansamblu rămâne mai degrabă neîndemânatică, în pofida evidentelor eforturi ale autorului de a-i da o nuanţă retorică şi o sintaxă bine structurată.

Hagiografia

Alături de aceste biografii de suverani, secolul al IX-lea ne-a transmis un mare număr de vieţi spirituale. Între acestea găsim reelaborări lingvistice şi dezvoltări ale textelor hagiografice mai vechi, pe care condiţiile culturale şi lingvistice mai bune, comparativ cu perioada merovingiană, le făceau să pară învechite. Acestei activităţi i s-au dedicat autori precum Walafrid (care a reelaborat *Vita S. Galli*), Wandalbert de Prüm/Wandalbertus Prumiensis (*Vita S. Goaris*) şi Lupus de Ferrières, care a rescris, poate pe când era încă la Fulda (836) vechea *Vita* a Sfântului Wigbertus pentru mănăstirea din Hersfeld. Deja formula introductivă a scrisorii sale dedicatorii, bazată pe două participii prezente, îl pune în evidenţă pe clasicistul ciceronian: *Cunctanti mihi viribusque propriis diffidenti*[50]; Cicero şi-a început *De oratore*, operă rară pe care Lupus o copiase cu mâna lui, în acest mod: *Cogitanti mihi saepe numero et memoria vetera repetenti...*[51] (Berschin III, 185). Dificultăţile sale îşi aveau originea în puţinătatea materialului transmis şi în marea distanţă cronologică faţă de evenimentele povestite, fapt care i-ar fi putut compromite credibilitatea; însă exemplul lui Sallustius şi Titus Livius, pe de o parte, al Sf. Ieronim şi al Sf. Ambrozie, pe de alta, i-au dovedit că există autori credibili de istorie profană sau sacră care nu au fost contemporani cu evenimentele. Trebuia apoi să depăşească preocupările estetice răspândite şi perpetuate în timp, deoarece asprele nume germanice de locuri şi persoane i se păreau că tulbură cursivitatea placidă a limbii latine (*lenitas latini*

48. „Cvadrigă a virtuţilor" – n.trad.
49. „Blândeţe" – n.trad.
50. „Mie care şovăi şi care sunt neîncrezător în puterile proprii" – n.trad.
51. „Mie care mă gândesc deseori şi-mi readuc în minte cele trecute..." – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

sermonis[52]): fiindcă el scria o *historia*, şi nu un *carmen*, nu putea să prescurteze numele, să le adapteze la limba latină sau să le modifice, invocând ca scuză *poetica licentia*[53] (*MGH – Epp.* VI, 107 *sq.*). Lupus a abordat aceeaşi problemă a adevărului şi credibilităţii în scrisoarea dedicatorie pe care a pus-o la începutul reelaborării sale la *Vita* Sfântului Maximin din Trier (839): călugărul Valdus solicitase doar un text într-o latină mai bună (*accuratiori sermone*[54]), dar şi aici materialul era precar, iar în plus vechea viaţă era plină de evenimente incredibile la care trebuia să se renunţe pentru a nu trezi îndoieli cu privire la veridicitatea celorlalte date. Pentru a le înlocui, Lupus a căutat personal mărturii autentice cu privire la excepţionalitatea şi sfinţenia lui Maximin şi a reprodus o consemnare din *Cronica* Sfântului Ieronim care documenta istoricitatea, faima şi raporturile lui Maximin cu patriarhul Atanasie al Alexandriei (*MGH – SS rer. Merov.* III 74/76). Lupus nu a încercat deci să uimească un public credul cu relatări uimitoare, ci a adoptat o atitudine critică faţă de tradiţie: şi hagiografia este subordonată legilor istoriei (*historia*), pentru că este istoriografie. Acest fapt a făcut ca Lupus să îi imite şi sub aspect stilistic pe istoricii antici, Sallustius şi, probabil (în ambientul de la Fulda/Hersfeld), pe Tacitus: umila limbă originară a literaturii creştine educative şi hagiografice, *sermo humilis*, a trebuit să cedeze locul celei mai concise şi mai dense exprimări clasice (*cf.* Berschin III, 194).

Reelaborărilor carolingiene de hagiografii li s-a adăugat o lungă serie de biografii ale contemporanilor, abaţi, episcopi şi femei pioase, a căror caracteristică constă în efortul autorilor de a obţine, la fel ca Lupus, credibilitate prin intermediul utilizării tradiţiilor autentice: chiar dacă trebuiau să cinstească personalităţi importante care în timpul vieţii au realizat în mod exemplar idealul ascetic şi monastic, ei nu au uitat legătura acestora cu realitatea istorică şi i-au prezentat implicaţi chiar şi în politică. În acest fel, hagiografia dovedeşte că deţine într-o măsură decisivă o parte a istoriografiei generale.

Ardo de Aniane (Ardo Smaragdus; 783-843) a scris o operă de largă respiraţie, chiar dacă puţin studiată, anume *Vita* abatelui Benedict de Aniane şi Inden, sursă importantă pentru începuturile şi primii ani ai monahismului benedictin în Aquitania, şi pentru prima sa răspândire în Imperiu, la fel cum în secolul al X-lea *Vita* lui Ioan de Gorze (Johannis Gorziensis) este importantă pentru începuturile reformei monastice la Gorze şi Trier. Benedict – ca laic se numise Witiza şi era fiul unui comite vizigot –, care deja de multă vreme renunţase la viaţa lumească, după un lung itinerar între diverse moduri de viaţă şi autodisciplină cenobitică şi eremitică, devenise aşteptatul fondator şi reformator al mănăstirilor benedictine din Aquitania, încurajat mai întâi de Carol cel Mare, apoi pus de Ludovic la conducerea mănăstirilor aquitane, iar după urcarea sa pe tron trimis de acesta la Inden (Cornelimünster), lângă Aachen, unde i-a construit o mănăstire-model şi l-a aşezat la conducerea tuturor mănăstirilor din Imperiu (cap. 36). Până la moartea sa în 821, Benedict a fost unul dintre cei mai importanţi consilieri ai lui Ludovic, care de mai multe ori a căutat să scape de

52. „Delicateţea limbii latine" – n.trad.
53. „Licenţă poetică" – n.trad.
54. „Într-o limbă mai îngrijită" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

sarcinile de la palat în izolarea de la Inden, mănăstirea sa benedictină preferată. Când Benedict a murit la Inden, călugării au trimis o relatare despre sfârşitul său la mănăstirea de proveniență, Aniane, cu rugămintea de a li se povesti primii ani ai abatelui lor; oarecum şovăitor, Ardo a fost de acord. Despre el nu ştim nimic; a avut supranumele de *Smaragdus*, poate numai în Evul Mediu Târziu, fapt care a produs confuzie în legătură cu doctul şi zelosul scriitor teologico-didactic Smaragdus de Saint-Mihiel (Smaragdus Sancti Michaelis), mort în jurul anului 830. *Vita* lui Ardo nu este o operă literar-artistică, ci o descriere tulburătoare a căutării mântuirii, a unei reguli de viaţă şi a acelor *consuetudines*[55] care au fost introduse în mănăstiri şi, în sfârşit, a modului în care acele locuri s-au dezvoltat şi au fost înzestrate cu obiecte de cult şi privilegii; dar lucrarea cuprinde şi descrierea idilicei chilii de la Gellone, în Hérault, în care se retrăsese comitele Guillaume de Aquitania, sau a relaţiei familiare dintre Benedict şi Ludovic care, cu prilejul vizitelor sale, căuta întotdeauna în mânecile abatelui bileţelele celor care, prin intermediul lui, cereau şi sperau să obţină ajutor de la Împărat. La final, Ardo a plasat relatarea, care provenea de la Inden, despre moartea lui împreună cu două scrisori de adio pe care Benedict, ca şi Wetti la Reichenau, le-a dictat în ajunul morţii sale.

În opoziţie cu această mulţime de date concrete şi descrieri realiste, în *Vita* a lui Ardo revin în mod decisiv povestirile miraculoase; veneraţia care i se cuvine lui Benedict se bazează în primul rând pe faptele sale şi pe conduita sa de viaţă. Tendinţa de a lăsa să vorbească în special viaţa şi faptele, şi de a reafirma importanţa miracolelor pentru a legitima venerarea unui sfânt devine şi mai clară în biografiile ulterioare din secolul al IX-lea, iar aici pare să se consolideze o caracteristică a biografiilor anglo-saxone din secolul al VIII-lea. Un alt element caracteristic este faptul că în unele locuri au fost scrise diverse *Vieţi*, una după alta, în decursul mai multor generaţii, practic nişte istorii ale mănăstirilor sub forma unor serii de biografii individuale, aşa cum dovedise deja H. Grundmann pentru Corbie/Korvey şi Fulda (p. 32; Berschin III, 238-326). La Fulda s-a alcătuit prin efortul mai multor autori – Aegil (cca 750-822), Brun Candidus (mort în 845), Rodolphus de Fulda (mort în 865) şi un necunoscut – o serie completă de vieţi, care cuprinde perioada 744-842, pentru abaţii Sturmi, Baugulphus, Ratgar, Aegil şi Rabanus, în care *Viaţa lui Aegil* a lui Brun a păstrat forma anglo-saxonă a acelui *opus geminatum*, iar elogiul lui Rabanus în cartea lui Rodolphus este inserat printre miracolele sfinţilor de la Fulda. La acestea se adaugă, scrise de acelaşi autor, *Vita Leobae*, abatesă anglo-saxonă la Tauberbischofsheim şi rudă cu Sf. Bonifaciu (cca 836), iar din cadrul mănăstirii un *Sermo de vita beati Soli*, biografic, al elevului său Hermanric de Ellwangen (cca 839/842), iar mai târziu (cca 880) *Vita Luitbirgae virginis*, povestea unei recluse care a provocat uimire din cauza viselor sale înspăimântător de impresionante. Chiar şi *Vita Karoli Magni* a lui Eginhard este în mod evident legată de Fulda, prin utilizarea manuscrisului suetonian.

55. „Obişnuinţe" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Corbie şi Corvey: Radbertus, Rimbertus, Agius

Biografiile lui Radbertus de Corbie, care, în raport cu operele sale teologice, constituie „operele sale minore", sunt de-a dreptul insolite atât din punct de vedere formal, cât şi lingvistic. Paschasius Radbertus, cum se numea el, călugăr, magistru şi o vreme (cca 843-851) abate de Corbie, a scris ceea ce este poate cel mai important comentariu din secolul său al unei cărţi biblice, *Comentariu la Evanghelia după Matei*, în 12 cărţi (I-IV înainte de 831, V-XII după 849), abordând în mod foarte personal materialul compilat; în alte opere a tratat virtuţile teologale creştine (*De fide, spe et caritate*, ulterioară anului 826), doctrina euharistiei şi a transsubstanţierii, fiind primul care a făcut-o în mod sistematic (*De corpore et sanguine Domini*, cca 831/833), împotriva căreia confratele său Rantramnus a protestat imediat. *Vieţile* abaţilor de la Corbie Adalhard de Corbie (Adalhardus Corbiensis; 780-814/821-826) şi Wala (Wala Venerabilis; 826-836) pe care le-a scris, în pofida înaltei veneraţii exprimate şi a lamentaţiei panegirice cu privire la moartea protagoniştilor, nu sunt totuşi scrieri hagiografice. Subiectul era prea politic şi delicat: suspecţi amândoi, întrucât erau veri ai lui Carol ce Mare şi aparţineau unei ramuri secundare a carolingienilor, au fost ţinuţi departe de politică graţie condiţiei de cleric; revenind în politică în calitate de demnitari şi cu sorţi schimbători, au dobândit roluri importante sau au fost trimişi în exil. Adalhard a fost trimis în mănăstire chiar de Carol şi a devenit imediat un important sfetnic imperial, aşa încât Ludovic, atunci când a ajuns la putere, a considerat oportun să îl înlăture şi l-a trimis ani buni în exil; doar regretul lui Ludovic din 822 i-a oferit şi lui şansa de a reveni în funcţie. Aşadar, nu ar fi fost prudent să i se scrie viaţa într-un mod prea concret imediat după moartea sa în 826; Radbertus a ales ca model scrierile şi scrisorile Sfântului Ambrozie şi ale Sfântului Ieronim numite *Epitaphium*, opere consolatorii pentru decese în care sunt amintite şi faptele defunctului. Astfel, în *Vita Adalhardi* se găseşte un vast repertoriu de argumente consolatorii creştine şi de reflecţii cu privire la justa măsură în a boci, care nu trebuie să degenereze în disperare, ci să unească durerea de înţeles cu speranţa îmbucurătoare că mortul se îndreaptă în sfârşit către eterna bucurie a Domnului. Această expectativă este justificată de pomenirea virtuţilor sale şi a vieţii sale desăvârşite, dar pomenirea lor trebuie să se rezume la puţine elemente concrete, la aluzii la probleme monastice irelevante pentru politică, fiind în plus disimulată de utilizarea pseudonimelor. În final, lamentaţia sfârşeşte în poeticul cânt funebru a două femei, Phyllis şi Galatea, care simbolizează Corbie şi Corvey, fondată de Adalhard în 822; este posibil ca Radbertus să fi dezvoltat cântarea lor amebee pe baza părţilor poetice dintr-un sul funebru, aşa cum a presupus L. Traube.

Pentru *Viaţa lui Wala* situaţia era şi mai dificilă. În calitate de comite şi consilier al lui Carol şi Pepin, el ajunsese într-o poziţie înaltă în Italia, dar în 814 a trebuit să intre în mănăstirea de la Corbie. Ca abate, s-a aşezat în fruntea opoziţiei faţă de Ludovic, în 829 în cadrul sinoadelor şi apoi în cadrul revoltelor; după condamnarea la exil, a murit în Italia în 836, în suita lui Lothar I. Pentru a sa *commemoratio*, Radbertus a ales o formă nouă. Titlul *Epitaphium Arsenii* trimite încă o dată la

Scanned with OKEN Scanner

plâns, bocet, consolare şi rememorare encomiastică disimulată de utilizarea pseudonimelor, însă de data aceasta forma este a unui dialog între prieteni în doliu, în care se amestecă într-un mod aparte tendinţe arhaizante şi monastice, tradiţia dialogului filosofic ciceronian sau a discursului consolator, precum cel practicat de Sulpicius Severus la moartea Sfântului Martin, şi discursuri monastice edificatoare. Aşa cum a evidenţiat P. von Moos, modelul cel mai evident este acea *consolatio* a Sfântului Ambrozie, *De excessu fratris*. Şi Terenţiu, admirat de Cicero, este citat frecvent, fapt care nu surprinde într-o epocă în care s-au produs multe importante codexuri ale lui Terenţiu, în parte ilustrate. Din viaţa lui Wala sunt redate doar puţine evenimente răzleţe de care se leagă lungi reflecţii, fiindcă acestea sunt un semn evident al virtuţilor sale, al umilinţei şi al incoruptibilei sale integrităţi. În raport cu acest discurs degajat până la imprecizie (Berschin III, 324) în prima carte, scrisă probabil imediat după moartea lui Wala, în cea de-a doua carte situaţia se schimbă total. Radbertus a scris-o în jurul anului 852, mult timp după moartea lui Ludovic, şi nu a mai avut nicio reţinere; în cercul de interlocutori, uşor diferit faţă de cel din prima carte, replicile lui Paschasius (adică ale lui Radbertus însuşi) sporesc până la a deveni monologuri, lansând acuzaţii şi deplângând amar condiţiile Imperiului de la finalul deceniului al treilea. Wala apare ca un nou Ieremia, profet al unei nenorociri iminente, neascultat şi persecutat, care se dezlănţuie împotriva ingerinţelor Împăratului în treburile ecleziastice, împotriva abaţilor laici şi a vieţii dezmăţate a clerului de curte, iar cu privire la posesiunile clericale exprimă opinii similare cu cele pe care Henric al V-lea va încerca să le impună în 1111 cu al său *Pravilegium*. Perversitatea şi-a atins apogeul atunci când Naso (adică comitele Bernard de Septimania) a venit la curte şi a schimbat totul după bunul său plac, i-a alungat pe vechii consilieri, a subjugat dreptul şi, în sfârşit, a comis adulter cu Împărăteasa: revolta a devenit atunci inevitabilă, iar Radbertus o zugrăveşte ca pe o revoltă populară aţâţată de Wala pentru un suveran împotriva altui suveran (*pro principe contra principem*, p. 73). Astfel, *Epitaphium* devine o apologie a lui Wala, plină de fapte şi date istorice cu privire la cursul evenimentelor şi la ideile şi opiniile adversarilor, toate acestea făcând din text o lectură plăcută; şi aici istoricul este răsplătit generos cu ceea ce i se refuzase în prima carte.

În *Nova Corbeia*, în mănăstirea de la Corvey, seriile biografice se alcătuiesc mai târziu. Aici, cea mai semnificativă figură a fost Oscar (Anscharius Bremensis), călugăr de la Corbie care a devenit magistru la Corvey şi, în 826, s-a angajat voluntar să îl însoţească pe regele danez Harald, de curând botezat, şi să îl instruiască în învăţătura creştină. Succesivele sale încercări la Birka, în Suedia, care i-au adus titlul de „Apostolul Nordului", au avut rezultate schimbătoare şi un succes efemer şi au fost îndelung întrerupte de activitatea în episcopia şi arhiepiscopia sa de la Hamburg, întemeiată de curând, care în 847/848 a trebuit să fie mutată la Bremen. *Viaţa* i-a fost scrisă de succesorul său Rimbertus (mort în 888) care, pe cât se pare, s-a putut folosi şi de o relatare scrisă chiar de Oscar, document important pentru primele faze ale creştinismului în însufleţitele locuri de comerţ ale Nordului. În acest text, emisarii lui Oscar păreau să se fi inspirat din apocrifele *Fapte ale Apostolilor* decât din învăţăturile echilibrate ale lui Grigore cel Mare pentru misiunea anglo-saxonă.

Scanned with OKEN Scanner

Viziuni, vise şi inspiraţii divine în momentele decisive l-au însoţit pe Oscar de-a lungul întregii vieţi, iar singura sa deziluzie a fost că nu şi-a putut încheia viaţa ca martir; Rimbertus a înşiruit douăsprezece din aceste minuni care marchează indisolubil *Viaţa* sa. El însuşi a avut o *Vita* a sa scrisă la Corvey de un autor necunoscut. Un alt călugăr de la Corvey, Agius, a scris în jurul anului 876 *Vita et obitus Hathumodae*, Hathumoda fiind prima abatesă a mănăstirii din Gandersheim, inaugurând astfel seria de la Gandersheim, care a fost continuată abia un secol mai târziu de Hrotsvita de Gandersheim cu a sa *Primordia coenobii Gandershemensis*. Agius însuşi s-a inspirat din *Vita Adalhardi* a lui Radbertus, în special pentru că şi el şi-a încheiat epitaful cu un cânt funebru poetic, structurat în versuri amebee, ca o bucolică.

Istorici şi erudiţi în Italia

Liber pontificalis

Alături de aceste serii de biografii de personaje individuale care s-au succedat în aceeaşi funcţie găsim în secolul al IX-lea unele opere, independente sau seriale, ce redau istoria unei instituţii ecleziastice, a unei abaţii sau a unei catedrale, de la început până la momentul scrierii, în baza succederii mai-marilor lor, dar în care atenţia nu se concentrează pe întreaga *vita*, ci în mod fundamental pe *gesta*, adică pe activitatea din timpul exercitării funcţiei. Opera cea mai cunoscută şi, poate, cel mai important produs istoriografic din Roma secolului al IX-lea este, cu siguranţă, *Liber pontificalis* sau, mai exact, *Gesta pontificum Romanorum*. Această operă, derivată dintr-un antic catalog de episcopi romani şi actualizată de-a lungul secolelor de la sfârşitul Antichităţii, în general în acelaşi timp cu evenimentele şi potrivit unei scheme fixe (chiar dacă dezvoltată puţin câte puţin) care merge de la Apostolul Petru încoace, a atins în secolele al VIII-lea şi al IX-lea forma cea mai completă în ce priveşte amploarea şi conţinutul capitolelor.

Chiar şi în secolul al IX-lea vechea schemă constituie osatura vieţilor de papi: date despre origine şi familie, perioada în care a fost pontif, caracter şi conduită de viaţă creştină, *cursus honorum* ecleziastic şi alegere. Acestei părţi introductive, în mod clar fixă şi tipică, în care chiar şi espresiile referitoare la caracterul papilor sunt reluate adesea identic, se adaugă deja din secolul al VIII-lea date mai ample despre chestiunile de politică internă şi externă, precum conflictele cu Bizanţul, cu francii sau cu oponenţii interni. Deja prima viaţă din secolul al IX-lea, importanta *Viaţă a lui Leon III* (795-816) oferă o amplă prezentare a revoltei locuitorilor din Roma şi a violenţelor lor împotriva Papei (799), a intervenţiei lui Carol şi a încoronării imperiale, integrând semnificativ din perspectivă romană izvoarele france. Dimpotrivă, Benedict al III-lea (855-858) s-a opus cu o parte a locuitorilor Romei ingerinţelor francilor şi celuilalt partid roman atunci când s-a ajuns la un aspru conflict cu privire la alegerea papei, fapt pe care biograful său îl redă cu un amestec de frământată reţinere şi profundă indignare. Sub Sergiu al II-lea (844-847) s-a petrecut

Scanned with OKEN Scanner

asaltul unei mari hoarde sarazine, a cărui relatare se întrerupe în momentul în care agresorii puseseră deja stăpânire pe bazilica Sf. Petru (II 101).

O altă temă fixă a vieţilor e constituită de eforturile papilor pentru a împodobi şi restaura bisericile romane, pentru a construi cimitire şi morminte ale sfinţilor, pentru întreţinerea fortificaţiilor şi apeductelor sau pentru fundarea, după atacul sarazin din vremea lui Leon al IV-lea, a fortificaţiilor numite *Civitas Leonina*. Datele despre donaţii de obiecte şi veşminte liturgice şi despre întemeieri de biserici ocupă adesea cea mai mare parte a biografiilor, cu indicaţii precise despre greutatea tezaurelor de aur şi argint, ale căror surse sunt, evident, inventarele de cheltuieli ale camerelor papale; pentru istoria cetăţii, a liturghiei şi a artei, aceste liste aride sunt un izvor extrem de preţios. Evenimente deosebite, chiar dacă frecvente, erau incendiile şi inundaţiile Tibrului, care se potolesc la rugăciunile papilor. La finalul *Vieţilor* sunt trecute cu regularitate data morţii, locul înhumării şi numărul de consacrări.

Anastasius Bibliothecarius

Autorii ne sunt necunoscuţi: din text se poate uneori afla că o *Vita* a fost începută deja în timpul vieţii pontifului (sau imediat după alegerea sa) şi continuată în decursul existenţei sale; criteriile stilistice evidenţiază când acelaşi autor a scris mai multe biografii sau când, dimpotrivă, autorul se schimbă pe parcursul aceleiaşi singure *Vita*. Duble redacţiuni, ca în cazul lui Sergiu al II-lea, omisiuni, tăceri sau întreruperi reflectă uneori lupte de putere sau facţiuni în interiorul curiei. După cum a observat L. Duchesne (II p. V), până la viaţa lui Benedict al III-lea domină încă latina de la finalul secolului al VIII-lea, „de o barbarie extremă", care nu prezintă urmele niciunei reforme sau „Renaşteri" şi care continuă şi în *Viaţa* lui Benedict, a cărui epocă a fost marcată de lupta împotriva antipapei Anastasius, deja excomunicat o dată. Tendinţa de a ordona cuvintele într-un mod deosebit de încâlcit dovedeşte că autorul a început şi următoarea *Vita*, cea a Papei Nicolae I (858-867); dar apoi intervine un alt redactor care, aşa cum a observat L. Duchesne, se exprimă, potrivit criteriilor sale, „aproape corect", se pune pe sine în scenă, vorbeşte în nume propriu şi dovedeşte, prin utilizarea anticipărilor, că a dispus materialul în mod conştient; în plus, abordează cu precizie probleme şi teme ecleziastice până atunci trecute sub tăcere, dar care erau şi punctul focal al vastei moşteniri epistolare a Papei, precum raporturile cu Bisericile orientale, italiene, france sau cu suveranii din Balcani sau din Bizanţ, aşa încât opera devine aici istoriografie autentică. Pentru Duchesne, perspectiva sa amplă şi judecata sa suverană trimit către cea mai importantă personalitate spirituală şi politică din anturajul lui Nicolae I, schismaticul Anastasius, condamnat şi apoi graţiat, care a primit supranumele de „Bibliothecarius" de la funcţia sa ulterioară. Dacă Anastasius a continuat biografia lui Nicolae sau a interpolat-o, aşa cum Duchesne consideră că este mai probabil, atunci se iveşte o nouă problemă redacţională: de la atitudinea sa şi de la caracterul său foarte riguros ne-am putea aştepta ca el să fi reelaborat şi *Vita* lui Benedict al III-lea şi să fi modificat toate datele defavorabile acestuia, dar în acest caz nu există nici urmă de

Scanned with OKEN Scanner

dublă elaborare; pe de altă parte, următoarea *Vita*, cea a papei Adrian al II-lea (867-872), incompletă, dovedeşte acelaşi stil al interpolărilor întâlnit în *Vita* lui Nicolae, dar indicii sigure ne determină să excludem faptul că autorul ar fi putut fi Anastasius. De aceea, trebuie să recurgem la ipoteza că autorul este un elev, necunoscut, al lui Anastasius; până acum nu a fost posibilă identificarea sa sigură cu Ioan Diaconul (Johannes Hymmonides). Acest exemplu dovedeşte cât e de dificilă, chiar şi în condiţii relativ sigure, clarificarea problemelor de alcătuire şi de atribuire a unei opere cum e aceasta, cu un viguros caracter tradiţional şi aflată întotdeauna în cumpănă prudentă între disputele facţiunilor. Fragmentarei *Vieţi* a lui Adrian al II-lea îi urmează o lacună care ajunge până la Ştefan al V-lea (885-894), a cărui biografie este, la rândul ei, incompletă şi nu depăşeşte primul an de pontificat. Se încheie astfel vechea *Liber pontificalis*, imediat înainte de începutul controversei referitoare la Papa Formosus, unul dintre cele mai obscure capitole ale istoriei papale din Evul Mediu timpuriu, cu privire la care, imediat după 900, scrierile lui Auxilius şi ale lui Eugenius Vulgarius furnizează o relatare satisfăcătoare.

Oricum, Anastasius (înainte de 817 – cca 879) nu a intrat în istoria literaturii doar pentru ipotetica sa contribuţie la *Liber pontificalis*. Crescut la Roma şi numit cardinal de S. Marcello în 847/848, în cariera s-a ulterioară s-a aflat mereu implicat în conflicte, excomunicat de mai multe ori, laicizat, reprimit şi cinstit cu funcţii importante. Nicolae I l-a făcut abate de S. Maria in Trastevere, Adrian al II-lea *Bibliothecarius Romanae Ecclesiae*, funcţie în care a trebuit să redacteze şi scrisori papale. În 869, Împăratul Ludovic al II-lea l-a trimis să contracteze proiecte matrimoniale personale la Constantinopol, unde a luat parte la ultima şedinţă a celui de-al VIII-lea Conciliu Ecumenic. La întoarcerea la Roma a făcut o traducere a documentelor în greacă ale Conciliului (870/871), unicul text păstrat astăzi al acestora. C. Leonardi a recunoscut în codicele Vat. Lat. 4965 originalul traducerii, bazat pe minuta sa şi pregătit pentru el de mai mulţi scribi şi cu textul alterat în mai multe locuri. Evident, este vorba de copia sa de lucru, în care se pot încă deosebi prima redactare provizorie de cea definitivă; în secolul al X-lea, codicele a ajuns în mâinile episcopului Ratherius de Verona, care, ulterior, l-a glosat. Traducerea consistentelor documente trebuie considerată o realizare extraordinară, chiar dacă nu se mai poate aprecia fidelitatea faţă de originalul grec, iar Anastasius a preferat poate o redare mai degrabă liberă.

Documentele nu sunt singura sa traducere; cunoaşterea limbii greceşti era bogăţia sa, care a făcut din el o autoritate foarte căutată, din moment ce a trebuit să îşi pună în ea speranţele de a obţine o funcţie ecleziastică mai înaltă şi să se întrebe, în vremea lui Nicolae I, ce lucru util şi vrednic putea să facă în casa Domnului fără să iasă din limitele proprii. Şi el a început într-un mod vag ciceronian (*cogitante me ac diu tacite solliciteque mecum considerante*[56]) reflecţiile care l-au determinat să traducă *Vita* lui Ioan cel Milostiv (Joannes Eleemosynarius), patriarh al Alexandriei (*MPL* 73, 227; *MGH – Epp.* 6, 396). Apoi au urmat unele traduceri ale altor texte hagiografice, orientate să-i facă mai bine cunoscuţi prietenilor săi clerici pe sfinţii veneraţi în bisericile lor, şi traduceri de materiale pentru proiectele de opere ale altora: din

56. „Gândindu-mă şi cercetând multă vreme în tăcere şi cu luare-aminte" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

operele istorice ale lui Georgius Syncellus (Γεώργιος Σύγκελλος; mort după 810), Nichifor I al Constantinopolului (mort în 815) şi în special Teofan Mărturisitorul (Θεοφάνης Ὁμολογητής; cca 752-818), a alcătuit *Chronographia tripartita*, un compendiu de istorie universală pentru prietenul său Ioan Diaconul care voia să scrie o mare istorie a Bisericii; alte materiale le-a furnizat în opera sa de *excerpta*, intitulată *Collectanea*. Operele sale au avut întotdeauna o funcţie de suport, iar în spatele efortului de a-i capta pe destinatari şi pe cei care le solicitau se afla ideea generală, exprimată în mai multe rânduri, că latinei nu trebuia să îi lipsească ceea ce avea limba greacă şi că Roma nu trebuia să se situeze după Constantinopol şi în *doctrina* spirituală. Această preocupare l-a făcut să traducă din nou în latină documentele şi mai consistente ale celui de-al VII-lea Conciliu Ecumenic de la Niceea (787), a căror traducere eronată îi făcuse pe franci să adopte o poziţie heterodoxă în *Libri Carolini*; în Bizanţ, controversa iconoclastă nu se încheiase încă.

Întrucât era cunoscător de greacă, Anastasius a intrat în legătură şi cu Carol cel Pleşuv, suveran al Regatului Franc occidental. Nicolae I solicita ca traducerea scrierilor lui Pseudo-Dionisie Areopagitul realizată de Ioan Scotus Eriugena pentru Carol să fie trimisă la Roma *iuxta morem*[57], pentru ca acestea să fie examinate şi aprobate. Sarcina i-a fost încredinţată lui Atanasius care abia în 875, când Carol a venit la Roma pentru a fi încoronat ca împărat, a predat versiunea revăzută a textului. În scrisoarea sa dedicatorie se împletesc laude şi reproşuri: admiraţia pentru Carol, care nu îi studia doar pe Părinţii latini, ci şi pe cei greci şi care se dedicase unui text atât de dificil şi de elevat şi, asemenea unui înger sau unui *caelestis homo*[58], se ridicase la contemplarea spirituală a Preasfântului; admiraţie şi pentru Ioan Scotus, care ştiuse să înţeleagă şi să traducă un astfel de text, cu toate că el, trăind la marginea lumii ca un *vir barbarus*[59] (iar aici se întrezăreşte orgoliul roman), putea părea străin atât de societatea umană (romană), cât şi de posibilitatea de a cunoaşte o a doua limbă (*acea* a doua limbă). Anastasius considera traducerea prea literală şi obscură şi că, de aceea, avea nevoie de explicaţii; sigur, Ioan fusese înzestrat cu un mare spirit, dar, dată fiind educaţia pe care o primise în patrie (adică barbară), încercase să realizeze ceva care îi depăşea puterile. În faţa acestui fapt, pentru a uşura înţelegerea, Anastasius tradusese scoliile a doi comentatori greci şi le inserase în marginea manuscrisului textului. Se prea poate ca în aceşti ani să fi fost deja publicat comentariul separat, detaliat al lui Ioan la *De caelesti hierarchia* şi la *De ecclesiastica hierarchia*.

În rest, critica lui Anastasius nu este decât o repetare a ceea ce Ioan însuşi observase şi recunoscuse în scrisoarea sa dedicatorie către Carol, aşezată la începutul traducerii (*MGH – Epp.* 6, 158-161, din anii 858-860). Şi el lăuda insolitele interese teologice şi spirituale ale lui Carol, care se întindeau până la cei mai importanţi autori greci şi latini şi îl făceau să ajungă aproape până la cer, ca Dionisie; în ceea ce-l priveşte, începător într-ale limbii greceşti, îşi asumase acea sarcină *ultra vires*[60]

57. „După obicei" – n.trad.
58. „Om ceresc" – n.trad.
59. „Bărbat barbar" – n.trad.
60. „Mai presus de puteri" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

doar din porunca lui Carol; deoarece cartea era obscură şi plină de mistere celeste, preferase să traducă *ad litteram* fiindcă voia să fie *interpres*[61], şi nu *expositor*[62], şi în orice caz, cine voia putea să meargă să consulte originalul grec.Toate aceste expresii au fost reluate de Anastasius; dar cu deosebire scandaloasă trebuie să i se fi părut fraza care îi atribuia lui Carol meritul de a fi promotorul unui nou interes faţă de Părinţii greci ai Bisericii, care viza orto-doxia, şi de a fi fost călăuză către cele mai pure şi bogate ape ale grecilor, trecând dincolo de operele latine: *ne, dum Hesperiis solummodo apicibus studium impendimus, ad purissimos copiosissimosque Graium latices recurrere haustumque inde sumere valeremus*[63].

Aceste cuvinte nu erau doar rodul unei sensibilităţi personale, ci atingeau în mod substanţial delicatul raport dintre Roma şi Bizanţ. Într-adevăr, de când Ignatie, patriarhul de Constantinopol, fusese exilat printr-o procedură îndoielnică şi înlocuit de un funcţionar cultivat de la curte, Fotie (858-867 şi 877-886), dezbaterea se învârtea în jurul problemelor vechi şi noi: regularitatea destituirii şi a alegerii unui laic într-o înaltă funcţie ecleziastică, pretenţiile papei cu privire la dreptul de aprobare împotriva hotărârilor sinodale şi, mai general, primatul Bisericii din Roma şi rolul ei ca *magistra omnium ecclesiarum*[64]; se adăuga apoi concurenţa în jurul misiunii pentru creştinarea bulgarilor, vechea problemă a venerării imaginilor, adăugarea lui *Filioque* în Crez. *Liber pontificalis* a vorbit de aceste probleme doar în treacăt; cel care le-a abordat precis şi complet a fost Anastasius, în introducerea la traducerea sa a documentelor celui de-al VIII-lea Conciliu Ecumenic. Nicolae I a oferit în scrisorile sale expunerea cea mai amplă a acestor probleme care l-au ţinut ocupat pentru aproape tot pontificatul; în special în două scrisori adresate Împăratului Mihail al III-lea a încercat să fundamenteze punctul de vedere roman şi pretenţia universalistă a Papei cu multe citate din Biblie, din Părinţii Bisericii şi din canoanele conciliare (*MGH – Epp.* 6, 454-512, n. 88 şi 90, anii 865 şi 866); era vorba despre tentative de corupere şi despre ameninţări la adresa emisarilor papali la Bizanţ, despre falsificarea şi distrugerea unor scrisori papale, în timp ce, dimpotrivă, partea bizantină îi imputa Bisericii Occidentale o serie de abuzuri. Nicolae i-a chemat în ajutor şi pe episcopii franci; unele scrieri trimise lui Hincmar de Reims şi altor arhiepiscopi (*MGH – Epp.* 6, 600-609, n. 100, anul 867) conţineau invitaţia de a alcătui scrieri polemice drept contribuţie la lupta generală a Bisericii latine. Astfel au luat naştere atacurile episcopului Enea din Paris (Aeneas Parisiensis) împotriva înveninatei corupţii care, chiar de la începuturile Bisericii, a făcut să încolţească întotdeauna la greci doctrine perverse şi care încearcă să domine şi să distrugă, aşa cum un hoţ încearcă să se strecoare printre cei cinstiţi şi să schimbe în mod viclean adevărul în falsitate (*MPL* 121, 685 *sq.*); şi apoi scrierea lui Ratramnus de Corbie, *Contra Graecorum opposita* (*MPL* 121, 225-346), care furnizează un bogat material

61. „Traducător" – n.trad.
62. „Comentator" – n.trad.
63. „Ca, în timp ce ne dedicăm doar studierii literelor occidentale, să nu fim incapabili să recurgem la izvoarele cele mai pure şi mai bogate ale grecilor şi să sorbim din ele" – n.trad.
64. „Îndrumătoare a tuturor bisericilor" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

probatoriu, susţinând cu hotărâre primatul episcopilor romani asupra tuturor bisericilor creştine şi dreptul lor de a judeca cu privire la toate chestiunile ecleziastice (336D).

Într-un asemenea scenariu, entuziasmul lui Ioan Scotus pentru purele izvoare greceşti trebuie să fi părut deplasat, cu atât mai mult cu cât Mihail al III-lea mai şi defăimase limba latină ca *lingua barbara et scythica*[65] (*MGH – Epp.* 6, 459). Indignarea a fost mare, deoarece Dumnezeu însuşi, după părerea lui Nicolae I, crease limba latină, a treia dintre limbile consacrate crucii lui Christos; barbari şi sciţi trăiesc toţi *ut insensata animalia*[66] şi nu îl cunosc pe adevăratul Dumnezeu, motiv pentru care latina, ca limbă de adorare a lui Dumnezeu, nu poate fi o *lingua barbara*; dacă scrisorile sale au provocat scandal, vina poate fi chiar a traducătorilor, *qui quando necesse est non sensum e senso, sed violenter verbum edere conantur e verbo*[67]. Această observaţie ne trimite la scrisoarea lui Anastasius către Carol cel Pleşuv şi indică în el pe autorul scrierii papale, cum a observat deja editorul E. Perels; într-adevăr, Anastasius adresase acelaşi reproş modului de a traduce al lui Ioan Scotus. În perioada şederii sale în Italia (875-877), Anastasius i-a trimis lui Carol alte traduceri de texte mistice şi hagiografice pe care voia să i le facă cunoscute suveranului; în a sa *Viaţă a lui Dionisie*, nu pare să fi observat că textul său grec era doar o traducere a unei redacţii latine mai recente şi că de aceea nu era un martor autentic pentru a-l putea identifica pe Areopagitul citat în *Faptele Apostolilor* cu episcopul de Paris (W-L-L p. 390 n. 90 şi p. 466 n. 319).

Traducători din Napoli şi Johannes Hymmonides

Şi Paul Diaconul din Napoli (Paulus Diaconus) a fost unul dintre acei autori care au vrut să îl omagieze pe noul împărat cu o lucrare literară. Împreună cu Ioan Diaconul din Napoli, aparţinea unui grup ce provenea de la o şcoală napolitană de traducere, activă între a doua jumătate a secolului al IX-lea şi prima jumătate a celui de-al X-lea, care se dedica în special hagiografiei greceşti (Berschin, pp. 204-206). Paul i-a trimis lui Carol o copie a versiunii sale latine pentru *Vita S. Mariae Aegyptiacae*, o penitentă extatică din Palestina de dincolo de Iordan, şi pentru *Legenda lui Teofil*, povestea unui pact cu diavolul, drept compensaţie pentru un exemplar pierdut; ambele texte au avut în Evul Mediu o amplă difuzare, au fost copiate şi trecute de mai multe ori în versuri. Pare întemeiat să ne gândim că faima lui Carol, demn urmaş al bunicului său ca promotor al culturii intelectuale, a atras inclusiv literaţi italieni şi i-a determinat să îşi prezinte operele şi că, dimpotrivă, Carol a profitat din plin de ocazie pentru a-şi îmbogăţi cu noi opere biblioteca sa din Italia.

Celălalt diacon, Ioan (Hymmonides, cca 825-880), diacon al Bisericii din Roma, a fost, împreună cu Anastasius, ca să spunem astfel, a doua coloană a vieţii literare şi ştiinţifice care, în mod surprinzător, s-a dezvoltat în vremea lui Nicolae I şi a

65. „Limbă barbară şi scitică" – n.trad.
66. „Ca animalele lipsite de simţire" – n.trad.
67. „Care, atunci când e nevoie, se străduiesc să scoată brutal nu înţeles din înţeles, ci cuvânt din cuvânt" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

succesorilor săi Adrian al II-lea şi Ioan al VIII-lea (872-882), ca o renaştere romană specială. Şi el îi era foarte cunoscut lui Carol cel Pleşuv, chiar dacă pare că nu i-a trimis niciuna dintre scrierile sale (*MGH – Epp.* 6, 439, 4 *sq.*). Capodopera sa este o amplă biografie a lui Grigore cel Mare, o *Vita* papală eliberată de acum de *continuum*-ul succesorilor în funcţie, aşa cum se întâmpla în *Liber pontificalis*, şi care s-a diferenţiat de alte *Vitae* prin dimensiuni, bogăţie şi importanţă, tot atât cât marele papă a excelat în lunga serie de papi care, începând cu Silvestru I, l-au precedat şi i-au urmat. Ca omagiu pentru opera literară a lui Grigore, Ioan a organizat biografia după modelul din *Regula pastoralis*, în patru cărţi divizate tematic, înşiruind ascensiunea sa către cea mai înaltă funcţie (I), conduita sa de viaţă (II), doctrina sa (III) şi umilele sale procese de conştiinţă (IV). Acest cadru este totuşi completat cu un material atât de amplu, încât depăşeşte cu mult limitele tematice şi întinderea, cunoscute până atunci, ale unei *Vita*. În prima carte, Ioan urmează încă vechile biografii ale papei, cea anglo-saxonă utilizată de Beda şi cea „longobardă" a lui Paulus Diaconus (cca 787/799), şi povesteşte, chiar cu unele modificări, faimoasa întâlnire dintre Grigore şi tinerii anglo-saxoni de la târgul de sclavi din Roma, premisă a misiunii sale anglo-saxone; pentru a continua, Ioan avea la dispoziţie arhiva papală cu enormul registru epistolar al lui Grigore. În ansamblu, producţia sa, păstrată astăzi doar în parte, era transmisă în paisprezece suluri originale de papirus, câte unul pentru fiecare an de pontificat; este cert că Ioan nu a utilizat ca instrument de lucru aceste originale, ci un compendiu în două volume redactat în timpul lui Adrian I (771-795; *cf.* IV, 71). La bogatele izvoare arhivistice se adăuga tradiţia orală care atesta puterea miraculoasă a lui Griogore încă din timpul vieţii sale. A apărut astfel un tablou monumental, o „biografie documentară" care la nord de Alpi a fost abordată, pe o astfel de bază arhivistică, abia în jurul anului 950 de Flodoard de Reims (Flodoardus Remensis) în a sa *Vita* a lui Hincmar de Reims, în a treia carte din *Historia Remensis ecclesiae*.

Au fost poate cei mai strălucitori ani ai papalităţii din secolul al IX-lea, în care Ioan al VIII-lea, cu angajamentul său de a scrie viaţa lui Grigore, a încercat să se reconecteze sub aspect literar cu un mare trecut. Într-un emoţionant necrolog, Regin de Prüm (Reginus Prumensis; mort în 915) a putut să spună despre Nicolae I că poruncise regilor şi tiranilor şi că, prin intermediul autorităţii sale, se ridicase mai presus de aceştia ca stăpânitor al lumii (*Chronicon* ad a. 868, ed. F. Kurze, p. 94, *MGH – SS rer. Germ.*), iar despre Ioan al VIII-lea că făcuse iarăşi din Roma, după prima ascensiune politică, un centru de literatură şi ştiinţe (Berschin III, 372). Ioan Diaconul i-a contrapus un tablou la fel de strălucitor al epocii şi curţii lui Grigore I: în acea perioadă înţelepciunea îşi construise un templu la Roma, iar atriumul Scaunului Apostolic era susţinut de cele şapte arte ca de coloane din roca cea mai pură, aşa cum a spus făcând aluzie la viziunea finală din *Psychomachia* lui Prudenţiu (vv. 868-877). La servitorii Papei nu exista nimic barbar, nici în privinţa limbii, nici în privinţa îmbrăcămintei, *sed togata, Quiritum more, seu trabeata Latinitas suum Latium in ipso Latiali palatio singulariter obtinebat*[68]. Artele înfloreau din nou, iar cine era lipsit de

68. „Ci o latinitate de togă, după obiceiul cetăţenilor romani, sau împurpurată domina Latiumul său, cu precădere palatul său din Latium" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

sfinţenie sau înţelepciune – *vel sanctimonia vel prudentia*[69], calităţi întrupate la curtea lui Grigore de *religiosissimi monachi*[70] şi *eruditissimi clerici*[71] (II, 12) – nu îndrăznea să se supună judecăţii papale. *Philosophia*, lipsită de putere pământească, căuta de fiecare dată cea mai bună soluţie a unei sarcini în argumentarea conformă cu gândirea şi arta; „îmbelşugatul răgaz care, cu aceiaşi sorţi de izbândă, se răzbună pe înţelepţi" (*dives inertia, quae modo se de sapientibus pari sorte ulciscitur*) când rămânea în afară, dincolo de uşa sălii, expus disprețului; sau când, dimpotrivă, răgazul domină şi ruinează raporturile, iar disprețuite la uşă stau *sanctimonia* şi *prudentia* (II, 14). În plus, niciun laic nu îndeplinea vreo sarcină la curtea papală şi nici nu gestiona proprietăţi ecleziastice, trecerea de la o funcţie lumească la una spirituală fiind interzisă (II, 15); în general, imaginea lui Grigore prezenta trăsături carolingiene şi asemănări exacte cu Nicolae I: se observă clar cum lauda trecutului are aici intenţia de a justifica, dar şi de a critica prezentul. Dar aceasta, desigur, nu era o proiecţie nechibzuită a situaţiei carolingiene într-o epocă trecută; mai degrabă prezentul oferă un tablou idealizat, care, pe de o parte, trebuie să funcţioneze ca model, pe de alta trebuie să justifice noua politică a papilor actuali ca întoarcere la condiţiile unei mari epoci. Potrivit lui Ioan Diaconul, în vremea lui Grigore, la Roma *vita communis*[72] a Bisericii se desfăşura de-a dreptul ca pe vremea Apostolilor, judecând după Luca, sau ca la Alexandria pe vremea evanghelistului Marcu, judecând după Philon (II, 12). Idealurile erau o biserică liberă de influenţele şi interferenţele laicilor, o viaţă în comun marcată de sfinţenie şi de educaţie spirituală şi trăită după reguli raţionale şi adecvate, aşa cum dovedesc epistolele lui Grigore, şi reînvierea acelei pure *latinitas* (strânsă legătură între educaţia latină şi viaţa creştină, între romanitate şi credinţa creştină) sub conducerea episcopului de Roma. De aceea, Grigore I, ca singurul papă între marii autori şi marile personaje ecleziastice ale perioadei patristice, era unicul model posibil.

Ioan oferise mai înainte un exemplu de latinitate schimonosită de barbarie, atunci când descrisese în mod vivace şi distractiv răspândirea cântului gregorian (II, 6-10). Între diferitele popoare ale Europei, galii şi germanii, spunea el, învăţau deosebit de bine acea dulce *modulatio*, însă nu ştiau să o păstreze intactă; astfel, adăugau în cânturile gregoriene ceea ce le era specific: „Trupurile lor asemănătoare Alpilor, care răsună de timbrul grav al vocilor lor, nu fac să se audă cum ar trebui dulceaţa melodiei învăţate, fiindcă sălbăticia barbară a gâtlejurilor lor de beţivani, atunci când se chinuie să redea domolul cântec cu inflexiunile şi repetiţiile melodice, emite doar sunete aspre şi chinuite cu un fel de vacarm natural, ca şi cum nişte căruţe ar coborî cu vuiet pe o scară; şi astfel, în loc să liniştească, aşa cum ar trebui, sufletele celor care ascultă, le tulbură, le deranjează şi le zăpăcesc" (II, 7; să se compare cu descrierea curţii merovingiene de la Venantius Fortunatus, *MGH – AA* IV 1, 2). Din acest motiv, reformarea cântului era întotdeauna necesară în Britania şi la franci,

69. „Ori de sfinţenie, ori de înţelepciune" – n.trad.
70. „Preacucernicii călugări – n.trad.
71. „Clericii foarte instruiţi" – n.trad.
72. „Viaţă comunitară" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

unde Carol cel Mare, sesizând diferența dintre cântul galic și cel roman, hotărâse să ia apă nu din râu, ci de la izvorul pur, adică din tradiția care doar la Roma se păstra nealterată: *Ergo et nos, qui de rivo corruptam lympham usque hactenus bibimus, ad perennis fontis necesse est fluenta principalia recurramus*[73] (*MPL* 75, 91C). Numai așa părea că poate fi pusă în practică o reînnoire a cântului, pentru care se avea încă la dispoziție antifonarul lui Grigore, mai în general cel al latinității; modelele unei astfel de „Renașteri" nu se aflau în vreun loc din Antichitate, ci în Roma creștină a perioadei patristice. Așa cum o dovedește exemplul cântului, în pofida tuturor eforturilor, popoarele barbare răspândite peste tot nu puteau nici să primească cu totul tradiția, nici să o păstreze neatinsă, fiindcă aveau nevoie de cineva care să îi corecteze mereu.

Dacă reținem acest lucru, probabil putem înțelege și atitudinea lui Anastasius față de Ioan Scotus, acest *vir barbarus*; în cuvintele sale își are expresie mai degrabă orgoliul roman al vremii sale decât „furia rău stăpânită a unui înfumurat" (Brunhölzl II, 328). Potrivit lui Ioan Diaconul, un singur lucru lipsea la Roma în vremea lui Grigore: cunoașterea limbii grecești (II, 14) și deci posibilitatea de a demasca mirajul înșelător al fetei cecropiene. Grigore însuși în scrisorile sale a deplâns de mai multe ori slaba competență a traducătorilor bizantini și faptul că el nu cunoștea greaca. Observația ne conduce la rolul lui Anastasius la curtea lui Ioan al VIII-lea: grație lui, cel puțin din acest punct de vedere, se simțeau superiori față de modelul gregorian și echipați pentru confruntare. În plus, mi se pare că Ioan, atunci când plasează în Roma acele *fluenta principalia*[74] ale izvorului nesecat în opoziție cu *latices Graium*[75] și atribuie studiului limbii grecești doar funcția de a îmbogăți latinitatea și de a proteja de minciună, reacționează implicit față de citata scrisoare a lui Ioan Scotus; poate că acesta era răspunsul roman la noul entuziasm pentru greacă ce se răspândea la curtea Franciei occidentale.

O scurtă prezentare a divertismentelor intelectuale ale epocii la curtea papală ne este oferită de *Cena Cypriani*, vechea parodie a unei predici a episcopului Zeno de Verona (360/371) pe care Rabanus Maurus o transformase pentru Lothar I într-un compendiu oarecum pedant pentru memorarea unor personaje și fapte din Biblie; Ioan Diaconul a adaptat, pentru Ioan al VIII-lea și Carol cel Pleșuv, vechiul text în versuri ritmice, pentru a fi recitat și pentru divertismentul burlesc al ospățului pascal.

„Gesta pontificum": *Agnellus de Ravenna*

Liber pontificalis de la Roma a devenit în prima parte a Evului Mediu o carte răspândită, în special în versiunile care se încheiau deja cu secolul al VIII-lea, în timp ce manuscrisele care o continuă cu secolul al IX-lea sunt rare și nu par să confirme cunoscuta ipoteză că noile *Vieți* s-au răspândit imediat după compunerea lor. Pe ansamblu,

73. „Așadar și noi, care până acum am băut zeamă alterată din râu, trebuie să ne întoarcem la cursul principal al nesecatului izvor" – n.trad.
74. „Curentele principale" – n.trad.
75. „Apele grecilor" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

opera este modelul genului literar al istoriei episcopale şi mănăstireşti, *Gesta episcoporum et abbatum*, care s-a răspândit începând cu secolul al IX-lea. Influenţa pe care a exercitat-o variază de la caz la caz, cu atât mai mult cu cât genul s-a constituit în manieră autonomă şi avea deja unele modele speciale în partea finală din *Historia Francorum* a lui Grigore din Tours şi în *Historia abbatum* de la mănăstirea Wermouth şi Jarrow a lui Beda. În cea mai veche *Istorie a episcopilor de Napoli* (*Gesta episcoporum Neapolitanorum*, *MGH – SS rer. Lang.* 398-435), un autor necunoscut a compilat până în 754 unele texte scurte preluând din *Istoria ecleziastică* anglo-saxonă a lui Beda, din *Liber pontificalis*, din *Historia Langobardorum* a lui Paulus Diaconus şi din alte texte; Ioan Diaconul din Napoli, de care am amintit deja, a tratat în mod autonom perioada 762-872, dar raportându-se în mod clar la schema din *Liber pontificalis*. Istoria politică, caracterizată în perioada sa în special de agresiunile şi cuceririle sarazinilor în sudul Italiei, ocupa oricum o parte foarte amplă.

În schimb, influenţa exercitată de *Liber pontificalis* de la Roma asupra operei *Liber pontificalis* a Bisericii din Ravenna, scrisă aproximativ între 835 şi 844 de Agnellus Andrea, abate al mănăstirii S. Maria ad Blachernas de lângă Ravenna, este pe ansamblu marginală, cu toate că intenţia declarată era aceea de a compune o operă ca o contrapondere la cea papală şi de a o intitula în consecinţă, iar disputa cu Roma în privinţa autonomiei Bisericii din Ravenna marchează întreaga operă. Agnellus fusese încurajat de preoţii din Ravenna să relateze istoria, neglijată până atunci, a bisericii lor, iar într-un anumit sens a scris-o pentru aniversarea a opt sute de ani de existenţă, deoarece fondatorul Apollinaris era considerat un discipol direct al Sfântului Petru. Raportul lui Agnellus cu comitenţii săi este neobişnuit şi caracterizează întreaga operă, deoarece aceştia nu sunt doar apostrofaţi în mai multe rânduri de-a lungul naraţiunii, dar par să fie prezenţi chiar şi fizic. Agnellus se plasează în faţa lor ca un predicator, ei sunt publicul venit să îl asculte, căruia Agnellus îi recită replici pe care le-a pregătit şi pe care la final îl trimite acasă fiindcă *lectio* cotidiană s-a sfârşit, iar restul este amânat pentru ziua următoare. Uneori predicile par să se desfăşoare în aer liber, altădată îşi primeşte oaspeţii în umila sa casă; în consecinţă, în stilul său predicatorul triumfă adesea asupra istoricului.

Opera este structurată cronologic de-a lungul unei serii de arhiepiscopi, deşi chiar cu primele date despre personaje Agnellus se distanţează de schema din *Liber pontificalis*. Caracterizările sunt mai vii şi mai puţin bazate pe formule stereotipe şi îi implică în mod ipotetic chiar şi pe primii episcopi despre care nu se ştia nimic. Sunt incluse aici unele descrieri, care se deosebesc mult între ele, ale aspectului fizic (păr, chip, înălţime, constituţie corporală şi îmbrăcăminte), ca şi cum Agnellus ar fi avut dinaintea ochilor o galerie de imagini, poate mozaicuri de perete, aşa cum ne fac să ne gândim ocazionalele aluzii la *tessellae*[76]; chiar şi aici, imaginaţia pare să completeze ceea ce lipseşte. Un la fel de mare interes istorico-artistic prezintă datele despre edificii şi conventuri, care nu se limitează să reproducă simpla listă de cheltuieli, ci descriu în detaliu dezvoltarea, starea şi istoria obiectelor şi ale clădirilor. Se găseşte aici şi acel capitol foarte citat (cap. 94, p. 337 *sq.*) despre istoria

76. „Pătrăţele" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

monumentului ecvestru pe care Carol cel Mare l-a dus la Aachen şi împotriva căruia Walafrid a polemizat în *De imagine Tetrici*. La finalul fiecărei secţiuni, Agnellus plasează epitafurile episcopilor, cel puţin pe cele păstrate şi pe care el a reuşit să le descifreze (*cf.* cap. 124, p. 360, 17).

Ca un abil predicator ce era, Agnellus ştia să pună în valoare povestirile amuzante. Pentru perioada cea mai veche le găsea în special în *Historia Langobardorum* a lui Paulus Diaconus, pe care îl utilizaseră principalii istorici italieni din secolul al IX-lea ca bază pentru continuările cu caracter regional ale acesteia. Agnellus însă nu se limitează să copieze din sursă, ci reformulează şi dramatizează; celebra relatare a asasinării regelui longobard Alboin din ordinul soţiei sale Rosamunda (cap. 96/97, pp. 339-341) a înscenat-o într-un dialog dens ce trimite deja la stilul din *Gesta Romanorum* din secolele XIII-XIV, cu atât mai mult cu cât la sfârşit găsim o lungă *moralisatio*, cu siguranţă nonalegorică, a cărei chintesenţă consistă în inversarea unui precept paulin: „bărbaţilor, cinstiţi pe femeile voastre şi fiţi supuşi faţă de ele; feriţi-vă să vă certaţi cu ele, fiindcă mânia şi dispreţul lor pot fi teribile". În special Gustavo Vinay a subliniat talentul şi fantezia narativă ale lui Agnellus, înzestrări care îi sunt recunoscute şi în fragmentele istorice, atât în marea frescă a înfrângerii de la Fontenoy (841), cu care se întrerupe opera, cât şi în sumbra descriere ale fărădelegilor unui episcop, care îl provoacă la tirade înfocate şi la interludii de predicator, iar la final îl fac să se oprească, fiindcă până şi pana lăcrimează (*quae hic [...] lacrimante calamo adsignare non valeo*[77]; 355, 18). Acestei impetuozităţi lingvistice îi corespunde, din păcate, o gramatică „sălbatică" în fiecare capitol, ale cărei erori sunt imputabile doar parţial celui care a copiat unicul, târziul manuscris. Oricum, ocurenţe similare se regăsesc şi în *Liber pontificalis* de la Roma şi în texte apropiate: latina se transforma în italiană, şi chiar şi autorii aveau un raport mai degrabă vag cu vechiul sistem al declinărilor; adeseori, eforturile lor de a da cuvintelor desinenţele latine corecte au ceva aleatoriu. Oricum, ascultătorii trebuie să-l fi înţeles la fel de bine pe Agnellus; respectarea strictă a învechitelor norme gramaticale putea fi lăsată în seama celor care trebuiau să înveţe latina în şcoală.

Literatura în Regatul Franc Occidental al lui Carol cel Pleşuv

Istorici: Freculf de Lisieux, autori de anale, Nitardus

Erudiţii şi traducătorii italieni au fost ultimii dintr-o lungă serie de autori care l-au însoţit pe Carol cel Pleşuv de-a lungul întregii vieţi, i-au oferit propriile opere sau au fost încurajaţi de acesta să scrie (Bezzola, pp. 195-213). La început au venit magiştrii selectaţi cu grijă de la curtea lui Ludovic cel Pios: în primul rând Walafrid, care pare să-i fi dedicat lui Carol puţine versuri, adică *carm.* V, 28, prevenitor şi

77. „Nu sunt în stare să însemnez aici acestea, [...] fiindcă lăcrimează condeiul" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

plin de speranţă în acelaşi timp, fiindcă talentul băiatului şi mai ales ardoarea sa religioasă – *zelus et amor Dei*[78] – erau de bun augur; apoi Eginhard, Hilduin de Saint-Denis, Hélisachar (mort înainte de 840), fostul cancelar al lui Ludovic şi abate de Saint-Aubin d'Angers şi Saint-Riquier, şi alţii, chiar dacă ei au marcat mai mult mediul intelectual decât educaţia în adevăratul sens al cuvântului.

O carte de istorie a fost compusă pentru Carol de către Freculf (Freculphus Luxoviensis), episcop de Lisieux (cca 823-853), care continua o însărcinare a lui Hélisachar şi a rezumat istoria lumii, de la creaţie la naşterea lui Christos, utilizând operele anticilor *hagiographi* (adică, pe lângă Vechiul Testament, şi Josephus Flavius sau istoricii creştini), dar şi scrieri ale autorilor păgâni, *ad historiae veritatem*[79]. Aşadar, era vorba de a stabili în mod precis faptele şi cronologia; epocile istoriei biblico-spirituale şi profane erau, ca şi în cronicile din Antichitatea Târzie, juxtapuse şi trebuiau să fie coordonate; iar aici Freculf s-a străduit să arate că anticele tradiţii biblice erau posibile şi lipsite de contradicţii şi că puteau fi explicate în mod comprehensibil, aşa cum făcuse deja Sfântul Augustin în comentariul său *De Genesi ad litteram*. El şi-a menţionat izvoarele sale doar când acestea se disociau de consensul general, pentru a discuta apoi diversele opinii. La această operă împărţită în şapte cărţi, potrivit epocilor, Freculf i-a adăugat o alta, înainte de 829, în cinci cărţi, care cuprindea perioada de la naşterea lui Christos până la papa Grigore I; trecerea suveranităţii, în această epocă, de la romani şi goţi la longobarzi şi franci i s-a părut o cezură epocală, începutul unei noi ere pe care noi o numim Ev Mediu. Freculf a dedicat această operă împărătesei Judith, pe care a elogiat-o pentru marea sa frumuseţe, pentru soţul ei, faţă de care nu era nimeni mai nobil şi mai nutrit de ştiinţă, şi pentru fiul ei Carol, înzestrat cu frumuseţe, bune maniere şi talent, şi care din această carte putea să înveţe ceea ce, odată ajuns pe tron, trebuia să facă sau să nu facă; este vorba deci de prima carte de istorie *ad usum delphini* pentru un viitor suveran al Regatului Franc Occidental, deci francez, o parte de cronică universală ca perioadă autonomă. În jurul anului 870, arhiepiscopul Ado de Vienne (Ado Viennensis) a scris o cronică universală care ajungea până în vremea sa (*MPL* 123, 23-450), atribuind o importanţă aparte cronologiei, inserării tradiţiilor hagiografice şi interpretării moral-alegorice de ansamblu a istoriei; la începutul secolului al X-lea, şi Regin de Prüm (cca 840-915) şi-a întins propria cronică de la naşterea lui Christos până în vremea sa, accentuând în special pe istoria francă, organizată pe criterii analistice (*MGH – SS rer. Germ.*, 1890, ed. F. Kurze).

Cu Freculf începe seria istoricilor lui Carol cel Pleşuv. Autorilor de cronici li s-au adăugat autorii de anale: la curte, vechile *Annales Regni Francorum* au fost continuate până în 829; s-a scris mult despre diferitele lor redacţiuni, despre autori, despre raportul lor cu restul bogatei producţii analistice din epocă şi despre semnificaţia a ceea ce s-a spus şi a ceea ce nu s-a spus. Printre continuările regionale ale *Annales*, cele mai importante sunt cele franco-occidentale, *Annales Bertiniani*, numite astfel după locul în care se află biblioteca ce păstrează singurul manuscris integral

78. „Râvna şi dragostea faţă de Dumnezeu" – n.trad.
79. „Pentru adevărul istoric" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

(Saint-Bertin); prima parte, care cuprinde perioada dintre 830 şi 835, i se datorează unui autor anonim care i-a rămas fidel lui Ludovic cel Pios în perioada revoltelor, în vreme ce continuările îi aparţin lui Prudentius de Troyes (Prudentius Trecensis) pentru anii 835-861 şi Hincmar de Reims pentru anii 861-882. Prudentius (Gallindón), un vizigot, s-a aflat la curtea lui Ludovic începând cu anul 820, ca elev al lui Hilduin, şi a putut deci să relateze în mod detaliat şi competent ca nimeni altul despre ultimii ani ai lui Ludovic, perioada restauraţiei. În 840/841, autorul l-a urmat pe Carol şi deci *Annales regii* au devenit anale franco-occidentale; în sfârşit, când în 846/849 a devenit episcop şi a urmărit şi analizat evenimentele politice cu mai multă detaşare, opera a pierdut încet-încet caracterul ei oficial. Şi Hincmar (cca 806-882) fusese elev al lui Hilduin şi membru al capelei de la curte; odată cu învestirea sa ca arhiepiscop de Reims (845) a devenit una dintre principalele personalităţi ale Regatului Franc Occidental, implicat cu aceeaşi ardoare în politică şi în controversele dogmatice, în lupta pentru putere şi pentru autoritatea regală şi în interesele locale ale Reims-ului, după cum o dovedeşte numărul mare al scrierilor sale. Continuarea sa la *Annales* nu s-a făcut la curte, din ordinul regelui; cu toate acestea, reflectă evenimentele într-un mod atât de detaliat, ajungând uneori la reproducerea documentelor, încât este considerată unul dintre cele mai importante izvoare pentru istoria regenţei lui Carol; în acelaşi timp însă, este şi o importantă mărturie a activităţii politice a lui Hincmar, a modului său de a privi lucrurile, a criticii şi a conflictelor sale. În manuscrisul de secol X de la Saint-Bertin, *Annales Bertiniani* se află, împreună cu *Analele Regatului Franc*, la finalul unei culegeri de scrieri istorice care începe cu *Breviarium ab Urbe condita* al lui Eutropius şi ajunge de la întemeierea Romei până în anul 882, traversând istoria romană, francă şi franco-occidentală: este, dacă vrem, prima istorie naţională franceză.

Un al treilea gen istoriografic din ambientul lui Carol este constituit de cele patru cărţi de *Historiae* ale lui Nitardus, nepot al lui Carol cel Mare, fiu al comitelui Angilbertus şi succesorul indirect al acestuia ca abate laic al mănăstirii Saint-Riquier, unde a şi fost îngropat după moartea sa violentă în 845. Au fost poate amintirile din şcoală despre Alexandru cel Mare cele care l-au determinat pe tânărul Carol, la începutul luptelor dintre fraţi după moartea lui Ludovic în 840, să facă din Nitardus istoricul oficial al evenimentelor şi al luptei sale pentru dreptul de moştenire. După *Historia Wambae regis* a lui Iulian de Toledo, Nitardus a scris prima monografie istorică, aducând-o la zi pe măsură ce se petreceau evenimentele, punând la început un rezumat al actelor politice anterioare, strălucitor şi seducător pentru istoric, care înfăţişează decăderea regatului de la strălucirea din momentul morţii lui Carol cel Mare la haosul luptelor dintre fraţi. Apoi Nitardus a înregistrat sobru şi exact confuzul vârtej de du-te-vino al campaniilor, bătăliilor şi tratativelor, până când s-a plictisit şi a hotărât să se retragă din lume. Poate neterminată, opera se întrerupe cu puţin înainte de Tratatul de la Verdun (843). Monografiile istorice ale lui Sallustius şi poate chiar *Commentarii* ale lui Cezar, utilizate în aceeaşi perioadă de Prudentius de Troyes, pot să fi fost modelul său, chiar dacă el a renunţat la acea afectată formă literară; transmiţând jurămintele de la Strasbourg, a făcut lingvisticii germane şi franceze un serviciu inestimabil.

Scanned with OKEN Scanner

Poeți și erudiți: Milo de Saint-Amand, Heiric d'Auxerre, Sedulius Scotus, Lupus de Ferrières

Alături de istorici îi găsim pe poeții lui Carol cel Pleșuv, care totuși nu au constituit un adevărat cerc la curtea acestuia, ci mai degrabă i-au oferit din exterior, adică din mănăstiri, ceea ce putea să-l încânte ca dar vrednic. O caracteristică aparte a lui Carol este faptul că pentru el nu s-au scris poezii care să poată fi puse în relație, prin intermediul imitării autorilor antici, cu literatura panegirică de curte din vremea lui Carol cel Mare, nici nu s-a făcut vreo încercare de a-i transpune în formă literară faptele. Războaiele dintre frați erau, cu siguranță, nepotrivite ca subiect de epos panegiric și erau mai degrabă punctul de plecare al unor lamentații, așa cum au scris Angilbert, altfel necunoscut, pentru înfrângerea de la Fontenoy sau diaconul Florus de Lyon (mort în 860), care a zugrăvit perioada în tonuri sumbre comparând-o cu acea epocă fericită în care domnea doar un *princeps*, în care conciliile ecleziastice se îngrijeau doar de mântuirea credincioșilor, preocupările intelectuale înfloreau și în care domneau dreptul și siguranța hotarelor (*carm.* 28, *MGH – Poetae* 2, 559-564).

Marile poeme ale acestei perioade se ocupă aproape exclusiv de teme spirituale, hagiografie, precepte morale, introducere la lectura Bibliei. Dintre acestea fac parte, de exemplu, și poeziile călugărului Milo de Saint-Amand (mort în jurul anului 871/872); mai întâi, acesta a supus atenției magistrului său Haiminus marea sa *Vita* a Sfântului Amandus, în patru cărți de hexametri, pentru a-i aproba conținuturile de credință și metrica, operă pe care o concepuse ca lectură pentru confrații săi; aprobarea l-a încurajat să o dedice mai apoi lui Carol împreună cu două poezii figurate (*MGH – Poetae* 3, 561-610). Succesul este dovedit de versurile adăugate de un anume Wulfaius, în maniera umaniștilor, pentru a reda aprecierile elogiative ale contemporanilor faimoși; evaluarea sa a fost pe larg împărtășită de criticii moderni, iar poeziile lui Milo, ca și cele ale mai tânărului său contemporan, Heiric d'Auxerre, sunt în forma lor metrică și lingvistică punctul cel mai înalt pe care epoca lor l-a atins și l-a putut atinge. Al doilea mare poem al lui Milo, *De sobrietate* (*MGH – Poetae* 3, 610-675), este dedicat luptei virtuților împotriva viciilor, dar nu personificate epic precum în *Psychomachia* lui Aurelius Prudențiu, ci în stilul unei predici către cititor care este îndrumat cu *exempla* pozitive și negative extrase în prima carte din Vechiul Testament, iar în a doua din istoria Noii Alianțe. La început, Milo se prezintă orgolios ca autor al *Vita S. Amandi*, iar la sfârșit nu uită, ca în *Vita*, să specifice numărul de versuri, cu toată modestia, dar în același timp și plin de orgoliu pentru opera sa, pentru a-i asigura integralitatea. O dedicație către Carol cel Pleșuv îi amintește pe un ton mai degajat pe autorii antici care au prezentat suveranilor poeziile lor, cu succes sau fără recunoaștere, deoarece *Carmina lege carent, si praemia nulla merentur*[80] (p. 613, v. 35) – vers în care se ascunde apostrofa *Car-le care*!

O hagiografie în hexametri este și opera cea mai importantă a lui Heiric d'Auxerre, povestea episcopului Germanus, patronul mănăstirii sale Saint-Germain din Auxerre.

80. „Poemele n-au niciun rost, dacă nicio răsplată nu merită" – n.trad.

Heiric (841-876/877?) se situează la jumătatea acelei serii de erudiţi şi autori care în secolul al IX-lea au marcat celebra şcoală din Auxerre, întrucât a fost elevul lui Haimo, dedicat în special exegezei biblice, şi magistru al lui Remigius d'Auxerre (cca 841-908), căruia îi sunt atribuite numeroase comentarii şi glose la opere teologice, la scrieri de gramatică şi la autori clasici de şcoală. Heiric însuşi şi-a completat formarea sub îndrumarea lui Lupus de Ferrières în ştiinţele lumeşti (*MGH – Poetae* 3, 427, v. 13) şi poate chiar la Soisson, unde e posibil să-l fi cunoscut pe Ioan Scotus şi tratatul său filosofic *Periphyseon*. Rodul studiilor sale clasice a fost lucrarea *Collectanea*; studiul asupra *Periphyseon*-ului este dovedit de poezia introductivă la a sa *Vita S. Germani* (*MGH – Poetae* 3, 432-436). Această operă a fost începută din dorinţa lui Lothar, abatele său încă tânăr, unul dintre fiii lui Carol cel Pleşuv. Deoarece Lothar a murit curând (865), în 875 Heiric a dedicat opera tatălui acestuia, Carol, împreună cu două cărţi despre miracolele sfântului. Scrisoarea dedicatorie este unul dintre cele mai importante documente ale culturii intelectuale din epocă (*MGH – Poetae* 3, 428-432): Heiric îl laudă pe Carol ca suveran filosof care va avea eternul merit de a fi dovedit faţă de ştiinţele nemuritoare o râvnă nu doar egală cu aceea a bunicului său Carol cel Mare, ci şi de a o fi depăşit cu o ardoare incomparabilă, fiindcă ceea ce bunicul său trezise dintr-o cenuşă mocnită, el ridicase până la stele stimulând cu flacăra meritelor sale şi cu autoritatea sa, cu *exempla* şi *praemia*. Comparaţia introduce însă o limitare, fiindcă Heiric aminteşte şi de starea deplorabilă a Regatului Franc din timpul invaziei normande: renaşterea, dacă vrem să folosim acest termen, s-a limitat la studiile umaniste, dintre care doar cele filosofice şi teologice trezesc interesul nepotului, faţă de curiozitatea fără limite şi de multiplele interese ale lui Carol cel Mare; ridicarea până la stele face aici aluzie la Pseudo-Dionisie. Oricum, Heiric înalţă tonul elogiului: Grecia este măcinată de invidie fiindcă a pierdut primul loc în ştiinţe; greci şi irlandezi vin aici în grupuri, fără să ţină seama de primejdiile mării; la curte ajung studiile cele mai bune despre arte, care deja păreau că vor să părăsească Terra, aşa încât *palatium* devine o *scola*: *Quicquid igitur litterae possunt, quisquid assecuntur ingenia, vobis debent*[81].

În plus, *Vita S. Germani* se distinge prin varietatea metrică a prefeţelor lirice la cele şase cărţi ale sale, în care comparaţia cu poezia antică (Horaţiu) acoperă noi conţinuturi. Studiul dificilelor sisteme lirice cantitative, rămas până atunci foarte în urmă faţă de hexametru şi de distihul elegiac, a cunoscut în această perioadă o înflorire relativă. Mai întâi a fost Walafrid Strabo cel care a utilizat un mare număr de versuri lirice; cam în aceeaşi perioadă în care a trăit Heiric, apare – poate la Fleury sau la Auxerre – ciclul polimetric de poezie didactică din *Codex Bernensis* 358, care pare să fi avut funcţia de memorare a lexicului unor domenii de specialitate (*MGH – Poetae* 4, 242-260). Poezie mnemonică poate fi considerat şi ciclul poetic despre calendarul creştin şi despre cronologie al lui Wandelbert de Prüm (cca 848), al cărui repertoriu metric coincide în linii mari cu cel al lui Heiric (*MGH – Poetae* 2, 569-622). În sfârşit, tot poeziei didactice îi aparţine şi manualul prozimetric al lui

81. „Ceea ce pot studiile, ceea ce reuşesc talentele vi se datorează" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Sedulius Scotus despre educaţia principelui, *Liber de rectoribus christianis*, ale cărui părţi metrice dovedesc o cantitate de versuri lirice analoagă.

Se prea poate ca, atunci când vorbea despre irlandezii care veneau în Francia, Heiric să se fi gândit la Sedulius Scotus şi la prietenii săi irlandezi de la Liège, ca şi la Ioan Scotus. În afară de lucrările exegetice şi gramaticale, Sedulius a lăsat şi o vastă producţie poetică (*MGH – Poetae* 3, 151-240): este vorba de poeme ocazionale foarte diferite care amintesc de poezia de curte din vremea lui Carol cel Mare şi de *carmina* lui Venantius Fortunatus şi care dovedesc, ca şi culegerea sa de *excerpta*, o atentă cunoaştere a autorilor latini. Multe dintre poezii îi sunt adresate mecenatului său de la Liège, episcopul Hartgar (mort în 855), iar altele împăratului Lothar I şi membrilor familiei sale. Sedulius l-a omagiat pe Carol cel Pleşuv cu două opere care, poate, au văzut lumina atunci când Carol, după moartea lui Lothar al II-lea, a avansat pretenţii asupra moştenirii, partea septentrională a regatului din mijloc, şi s-a încoronat la Metz (869); N. Staubach a încercat să demonstreze că Sedulius i-a dedicat cu această ocazie manualul său referitor la educaţia principelui. Însă nu în anturajul lui Carol, ci într-o curte episcopală s-a născut această poezie uşoară, de curte, adesea şăgalnică, în care conştiinţa poetului şi clevetirea glumeaţă care pretinde o răsplată pentru prestaţie, încă discretă la Milo de Saint-Armand, sunt atât de prezente la Sedulius Scotus, încât s-a vrut să se vadă în el un precursor al goliarzilor din Evul Mediu târziu; trebuie observat şi că poezia sa ocazională este conservată aproape exclusiv într-un codice de secol XII.

Pe de altă parte, nici Lupus de Ferrières (cca 805-862), care, judecând cel puţin după tradiţie, pare cel mai important filolog şi umanist al epocii, nu pare să fi avut o relaţie deosebit de strânsă cu Carol. Începând din anii de studiu de la Fulda (cca 829-836) a întreţinut o bogată corespondenţă al cărei *corpus* este păstrat într-un manuscris parizian care provine de la Fleury. Prin intermediul maeştrilor săi Adalbert de Ferrières şi Rabanus Maurus, el se înscrie în marea tradiţie a magiştrilor şi erudiţilor carolingieni, care se întinde de la Alcuin până la Remigius d'Auxerre. De Carol cel Pleşuv s-a apropiat mai întâi cu o curtenitoare umilinţă (*ep.* 38), dar foarte curând s-a plâns într-o scrisoare de sustragerea unei proprietăţi care îi lăsase pe călugării săi în grave dificultăţi materiale; sunt apoi unele scrieri de avertizare care îl îndeamnă pe rege la îndeplinirea îndatoririlor sale, în felul manualelor pentru principi – *ep.* 64, 2: *cur enim regium nomen praetenditis, si regnare nescitis?*[82] –, şi trimiterea, la fel ca la Freculf, la istoria imperială romană, în special la Traian şi Theodosiu, pentru a vedea *quae vobis vel imitanda sint vel cavenda*[83] (*ep.* 93, 4). O dată îl vedem pe Carol cerându-i nişte cărţi, ceva edificator pentru Postul Mare, precum o predică a Sfântului Augustin împotriva abuzului şi a încălcării jurământului (*ep.* 96, 2). Zelul său pentru *mundana*, pentru studiile lumeşti (adică pentru textele de autori latini), se exprimă în scrisorile destinate altora, precum Gottschalk de Orbais – cu privire la doctrina despre predestinare a acestuia a luat, pe scurt, poziţie din dorinţa lui Carol –, Prudentius de Troyes, Marcovald de Prüm, călugărul Altuin sau Eginhard.

82. „Căci de ce afişaţi un nume regal, dacă nu ştiţi să domniţi?" – n.trad.
83. „Ceea ce voi trebuie fie să imitaţi, fie să evitaţi" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Prima mare scrisoare adresată lui Eginhard, care conţine solicitarea prieteniei şi a unor cărţi, elogiul operei *Vita Karoli Magni* şi o lamentaţie cu privire la decăderea studiilor, se află, nu întâmplător, la începutul întregii culegeri (*ep.* 1). Lupus şi-a continuat căutarea de texte antice de încredere chiar şi în timpul unei şederi la Roma; imediat după aceea, a cerut papei Benedict al III-lea (855-858) manuscrise pentru *De oratore* a lui Cicero, ca să corecteze manuscrisul său pe care îl copiase de la Eginhard, pentru *Institutio* a lui Quintilian, pentru comentariul lui Donatus la Terenţiu şi pentru alte opere (*ep.* 203, 4). Au fost identificate o duzină de codice ale sale, în parte scrise de el însuşi, în parte pur şi simplu dotate în margine cu variante şi note textuale, fapt ce constituie o remarcabilă mărturie de activitate filologică în perioada carolingiană (Bischoff, III, 63-69).

Epilog: Notker Balbulus

Literatura latină din secolul al IX-lea este totuşi mult mai bogată decât ceea ce am prezentat. De exemplu, dintre poeţi lipsesc nume precum Engelmod (Engelmodus Suessoniensis), Audradus (Hardradus) Modicus şi Paulus Alvarus (Cordubiensis) care a încercat să scrie versuri latine la Cordoba, în îndepărtata Spanie musulmană, şi s-a certat pentru credinţa sa creştină cu prietenul său Eulogius de Cordoba şi de Toledo în scrieri în proză; lipsesc poezii hagiografice anonime sau epigrame, precum cele din culegerea de la mănăstirea Saint-Riquier (Centula), sau marele poem despre Carol cel Mare al necunoscutului Saxo; lipseşte Abbo de Saint-Germain-de-Près care a încheiat poezia secolului cu propriul poem, care ajunge până în 996, despre luptele cu normanzii de la porţile Parisului, şi care nu a avut niciun carolingian pe care să îl cânte ca erou: salvatorul era mai degrabă Odo (Eudes), primul rege al viitoarei case a Capeţienilor. Şi Ioan Scotus, ca mai toţi cărturarii epocii, a scris poezii latine care, prin ideile lor şi prin numeroasele vocabule greceşti care se întâlnesc, lasă să se întrevadă activitatea sa de traducător şi dau mărturie de un raport de apropiere umană faţă de rege: pentru el se înalţă rugi prin aceste poezii, fără ca totuşi să fie adulat. În parte, acele poezii au fost neglijate ca nesemnificative, în parte au fost foarte elogiate: „Poezia lui Ioan Scotus este de o frumuseţe complet nouă, caracterizată prin absenţa oricărui artificiu, elevaţia şi grandoarea viziunii cosmice exprimate într-un limbaj simplu, clar şi precis"; cu el „poezia de curte" se ridică la un nivel pe care ulterior nu îl va mai atinge niciodată (Bezzola, 205). Nu poate fi uitată nici bogata producţie ritmică latină, în general anonimă, care în cea mai mare parte a fost păstrată în unele ample culegeri manuscrise care provin din Aquitania sau de la Sankt Gallen, chiar dacă unele fragmente ne-au parvenit izolate pe pagini goale sau pe marginea unor codice, precum celebrul cânt al gardienilor de la Modena: *O tu, qui servas armis ista moenia...*[84] (*MGH – Poetae* 3, 702-706).

84. „O, tu, care cu arme păzeşti aceste ziduri..." – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

În ceea ce priveşte proza latină, trebuie semnalat un îndelungat filon de scrieri de specialitate al cărui început se află în bogata literatură de exegeză biblică, care, în pofida caracterului său în mare măsură compilator, ştie şi să strălucească cu o lumină proprie şi nu exclude texte, precum Evanghelia după Ioan, care, din cauza dificultăţii lor şi a autorităţii comentatorilor anteriori, păreau să excedeze competenţa urmaşilor. Au apărut texte de explicare a liturghiei, precum cel al lui Smaragdus de Saint-Mihiel (Smaragdus Sancti Michaelis) sau Amalarius din Metz (cca 775-850); Amalarius, care a activat la curtea lui Ludovic cel Pios şi i-a dedicat acestuia scrierea sa *De ecclesiasticis officiis*, a aplicat şi liturghiei interpretarea alegorică şi a dezlănţuit astfel violenta reacţie a lui Agobard şi Florus de Lyon. În hagiografie, la vechile şi noile vieţi de sfinţi s-au adăugat relatările translaţiilor, pentru care Eginhard furnizase un model, şi aşa-numitele martirologii „istorice", ca urmare a unei iniţiative a lui Beda, care au completat puţinele indicaţii din calendare cu rezumate ale Patimilor (*Passiones*) sau cu istorii ale sfinţilor, martirilor sau personajelor care şi-au mărturisit credinţa; genul a fost practicat de Rabanus Maurus, Florus de Lyon, Ado de Vienne, Usuardus de Saint-Germain-des-Prés şi chiar Notker Balbulus. În încercarea de a înţelege şi sistematiza totalitatea cunoaşterii şi a lumii s-au confruntat Rabanus Maurus şi Ioan Scotus, cel dintâi cu opera *De universo/De rerum natura*, în tradiţia lui Isidor de Sevilla, cu scopul de a face vizibilă semnificaţia ascunsă a lucrurilor prin intermediul interpretării etimologice şi alegorice, cel de-al doilea cu ale sale patru cărţi de *Periphyseon/De divisione naturae*, în care clasifică *natura* drept concept general a tot ceea ce, potrivit criteriilor formale şi de conţinut, este şi nu este, şi încearcă să o organizeze sistematic prin dezbatere filosofică. Cu privire la fiecare ştiinţă din cadrul artelor liberale (*artes liberales*) e suficient să amintim aici bogatele comentarii la gramaticienii antici şi noul gen al studiului de gramatică; studierea gramaticii latine, adusă poate printre franci de către irlandezi şi anglo-saxoni şi în care chiar şi în secolul al IX-lea s-au distins magiştri irlandezi, a fost punctul de pornire al reformei carolingiene. Esenţa şi scopul acestei reforme, ale acestei „renaşteri", nu era dezvelirea şi eliberarea individului de reguli, ci, dimpotrivă, introducerea şi stabilirea de norme valide, atât în limbă, cât şi în viaţa spirituală sau în drept.

Chiar toate acele opere intitulate *institutio* sau *admonitio*, care vizează pregătirea morală a indivizilor sau a grupurilor de laici şi clerici, pot fi considerate ca expresie a acestei dorinţe de reguli şi constrângeri. Dintre acestea fac parte manualele pentru principi, ale căror autori sunt Smaragnus de Saint-Mihiel, Jonas de Orléans, Sedulius Scotus şi Hincmar de Reims; poate că Smaragdus i-a adresat lucrarea sa *Via regia* lui Ludovic cel Pios (înainte de 825), iar Jonas pe a sa *De institutione regia*, puternic marcată de exigenţele reformiste ale Conciliului din Paris din 829, lui Pepin de Aquitania (831). Manuale mai generale fuseseră deja compuse la finalul secolului al VIII-lea de Paulinus de Aquileia (*Liber exhortationis*, 796/799, pentru comitele Eric de Friuli) şi Alcuin (*De virtutibus et vitiis* pentru comitele Wido), cărora le-a urmat Jonas cu o *Institutio laicalis*; clericilor li se adresa în schimb *De institutione clericorum* a lui Rabanus Maurus (819) şi *Diadema monachorum* a lui Smaragdus. Din punct de vedere formal, capodopera a fost cu siguranţă deja amintitul prozimetru al lui Sedulius Scotus; cel mai sentimental şi mai impresionant este însă *Liber manualis*

Scanned with OKEN Scanner

cu care contesa Dhuoda, soție a acelui Bernard de Septimania atât de disprețuit de Radbertus, i s-a adresat în 841/843 fiului ei Wilhelmus, cu un ton prevenitor. Este o carte remarcabilă, care începe într-o manieră precaută, ezitantă și în același timp cu gravitate, adăugând mereu noi titluri și preambuluri, și care, cu profunde cunoștințe biblice și patristice, îi explică fiului raportul corect față de Dumnezeu și de superiorii pământești și îi arată calea către *beatitudines*[85] printre dificultăți și ispite. Întregii opere și fiecărui capitol Dhuoda le-a adăugat mereu cu grijă noi avertismente, sfaturi și gânduri, ca și cum ar fi încercat întotdeauna să amâne încheierea. Din punct de vedere lingvistic, întâlnim fragmente mai elegante sub aspect stilistic, uneori cu un registru poetic și fraze complexe, alături de construcții vizibil neîndemânatice și „barbarizări" datorate limbii vulgare, ale căror explicare și tratare editorială duc întotdeauna la controverse erudite.

Nu am menționat până acum mănăstirea Sankt Gallen, cu o tradiție bogată, care și-a trăit perioada sa de glorie în a doua jumătate a secolului al IX-lea, în vreme ce decăderea politică a imperiului devenea din ce în ce mai rapidă. Ratpert (Ratpertus Sangallensis), magistru și autor al primei părți a istoriei mănăstirii, *Casus S. Galli*, Notker Balbulus și elevii săi Waldus, Solomon (al III-lea de Konstanz) și Hartmannus, Tuotilus (Tuotilus Sangallensis), versatilul artist, precum și magistrul lor Iso (Iso Sangallensis) și cei doi irlandezi a căror *peregrinatio* s-a încheiat la Sankt Gallen au redat tabloul acelei epoci zugrăvite cu atâta dragoste de către Ekkehardus al IV-lea din secolul al XI-lea în continuarea sa la *Casus*. Notker (cca 820-912), pe care W. von de Steinen l-a împodobit cu titlul de „Poet", este podoaba mănăstirii Sankt Gallen din perioada carolingiană. El însuși a vorbit despre sine cu multă simplitate: *ego balbus et edentulus, non ut debui, circuitu tardiore diutius explicare temptavi*[86] – cuvinte care nu doar că fac aluzie la defectul său, ci îl și interpretează ca pe un semn exterior al unei fundamentale imposibilități lingvistice și intelectuale fie de a aborda o temă, fie de a-l lăuda pe Dumnezeu. În ciuda acestui fapt, a știut să vorbească precum puțini contemporani ai săi. Activitatea sa de profesor și scriitor de documente este amintită în special în a sa *Carte de formule* pentru episcopul Solomon al III-lea de Konstanz, odinioară elevul său, care este o culegere de formulare de documente și de epistole, scrisori și poezii proprii către Waldus și Solomon. Opera este precedată de *Notatio de viris illustribus*, o listă de opere remarcabile care, în pofida titlului, nu este concepută ca un catalog de scriitori, în tradiția Sfântului Ieronim, ci simplifică și aduce la zi pentru Solomon introducerea sistematică la studiul Bibliei din *Institutio divinarum litterarum* a lui Cassiodor. Notker și-a arătat marele său talent narativ când Carol al III-lea cel Gros a vizitat Sankt Gallen în 883: a ascultat de la el unele povestiri despre străbunicul său Carol cel Mare, deoarece acesta dorea să le aibă scrise. Notker a reunit ceea ce auzise de la călugărul Verinbertus, de la tatăl acestuia Adalbertus și de la alții; prima carte se ocupa *de religiositate et ecclesiastica domini Karoli cura*[87],

85. „Fericiri" – n.trad.
86. „Eu, bâlbâit și știrb, am încercat să explic mai îndelung printr-un ocol mai zăbavnic, nu cum a trebuit" – n.trad.
87. „Despre religiozitatea și grija față de Biserică a stăpânului Carol" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

a doua *de bellicis rebus acerrimi Karoli*[88]. Lipsesc dedicaţia şi finalul celei de-a doua cărţi, ca şi cea de-a treia carte, intenţionată, care ar fi trebuit să relateze chestiunile domestice ale lui Carol: probabil opera a rămas neterminată când Carol al III-lea a fost detronat în 887 şi a murit la puţină vreme după aceea. Este vorba deci de teme pe care Eginhard le tratase deja într-o ordine diferită; reprezentarea sa generalizată şi cuprinzătoare este aici integrată cu episoade prezentate cu vioiciune şi cu exemple de importanţă vitală; în această operă elementele amuzante se împletesc cu cele moralizatoare şi preceptistice, utilul (*utile*) cu plăcutul (*dulce*), în conformitate cu poetica horaţiană. După cum biografiile sfinţilor erau însoţite din ce în ce mai adesea de culegeri de miracole, la fel şi viaţa pământească a unui suveran avea continuarea sa în relatarea acţiunilor semnificative. Organizarea tematică lasă să se întrevadă diverse trăsături de caracter ale lui Carol: piosul şi grijuliul Carol vizitează şcolile, îi răsplăteşte pe cei conştiincioşi şi săraci, pedepseşte vlăstarele leneşe de nobili, interzice episcopilor delăsători dragostea pentru ospeţe îmbelşugate şi haine somptuoase; *acerrimus Karol* se manifestă cu a sa terifiantă splendoare în faţa mândrilor soli bizantini (II 6) sau a regelui longobard Desiderius, dinaintea Paviei, în primul caz împodobit cu aur şi pietre preţioase precum soarele la răsărit, în al doilea întunecând câmpurile cu toată armata sa acoperită de armuri: *O ferrum, heu ferrum!*[89]. Opera include şi o variantă amuzantă a gloriosului botez al danezilor la curtea lui Ludovic cel Pios (II 19). Studiata organizare a relatării este evidentă în schimbarea lungimii periodului în funcţie de momentul acţiunii: după lungi perioade în care subordonatele sunt plasate la început pentru a descrie puţin câte puţin tema, premisele, condiţiile şi situaţia generală, este apoi prezentată o anumită situaţie cu formulări mai scurte şi tot prin aluzii, iar apoi irump frazele ce redau acel *pointe*, o replică revelatoare a vreunui danez frustrat, în care se dizolvă tensiunea conceptuală şi sintactică îndelung construită.

A doua mare operă care nu îi îngăduie posterităţii să îl uite pe Notker este *Liber ymnorum*, culegerea secvenţelor sale liturgice, texte în perechi de strofe responsoriale de cântat în timpul liturghiei pe lungile melisme de *Alleluia*. Celebra prefaţă relatează începutul şi progresele eforturilor sale şi dezvăluie că, dacă el nu a fost inventatorul acestui gen, a fost cu siguranţă cel care a dat acestei forme încă tinere o structură bine definită şi a dotat-o cu rodul reflecţiilor sale şi al studiilor sale teologice, cu formulări simple şi vioaie. Secvenţa pentru Crăciun începe astfel:

Natus ante saecula
Dei filius
Invisibilis, interminus[90],

A fost cu adevărat dificilă determinarea numărului de secvenţe autentice ale lui Notker, deoarece acesta variază mult în manuscrise, iar în interiorul textelor sale se găsesc secvenţe ce pot fi dovedite ca mai recente, aparţinând unor autori cunoscuţi.

88. „Despre treburile de război ale prea-înverşunatului Carol" – n.trad.
89. „O, fierul, vai, fierul!" – n.trad.
90. „Născut înaintea veacurilor/ Fiul lui Dumnezeu/ Nevăzut şi fără sfârşit" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

În lunga sa cercetare, W. von den Steinen a recunoscut ca autentice paisprezece texte, bazându-se atât pe argumentări critice, cât şi pe propria sensibilitate stilistică. Textele sunt grupate în jurul sărbătorilor din perioada Crăciunului – după o reînnoită dojană către destinatarul acestui *Liber*, cancelarul lui Carol al III-lea, Liutward (Liutwardus Vercellensis) – şi din perioada pascală până la octava Rusaliilor; urmează apoi, potrivit uzului liturgic, unele secvenţe referitoare la anumite sărbători ale sfinţilor şi la *Commune sanctorum*; se întâlnesc fragmente faimoase precum secvenţa Rahelei, al cărei dialog a fost inserat mai târziu în reprezentările de Crăciun sau în aceea a hramului. Într-o culegere de secvenţe din secolul al XI-lea, păstrată pentru o vreme la Minden, se găseşte o miniatură cu Notker aşezat la masa de scris în timp ce îşi încearcă pana; deschisă în faţa sa se află *Liber ymnorum* cu începutul secvenţei pentru Rusalii, cu siguranţă una dintre cele mai frumoase:

Sancti Spiritus/ assit nobis gratia[91].

În această secvenţă Notker a dus pe culme reflecţia asupra semnificaţiei sărbătorii şi asupra structurii ei formale. Corespondenţa strofelor paralele nu se limitează la numărul identic de silabe: şi structura internă a frazelor, şi numărul de silabe al cuvintelor omoloage îşi corespund, iar paralelismul strofelor este utilizat pentru separarea conceptelor. Sunt juxtapuse o serie de propoziţii şi de rugăciuni:

Amator sancte sensatorum
Semper cogitatuum
Infunde unctionem tuam,
Clemens, nostris sensibus[92],

sau o serie de acţiuni divine din Vechiul şi una din Noul Testament:

Prophetas tu inspirasti
Ut praeconia Christi
Praecinisse inclita;
Apostolos confortasti,
ubi tropheum Christi
per totum mundum veherent[93],

sau o serie de rugăciuni şi una de relative motivaţii:

Ergo nos suplicantes tibi
Exaudi propitius,
Sancte Spiritus,
Sine quo preces omnes cassae
creduntur et indignae
Dei auribus[94].

Din câte se pare, elevii şi urmaşii săi din secolul al X-lea nu au ştiut să se menţină la acest nivel.

---

91. „Harul Duhului Sfânt/ să ne fie nouă alături" – n.trad.
92. „Sfinte ce iubeşti mereu/ gândurile de bun-simţ// Iertător revarsă-ţi mirul/ peste a noastră simţire" – n.trad.
93. „Pe profeţi i-ai inspirat/ ca faimoasa vestire/ a lui Christ să o cânte;// Pe Apostoli i-ai întărit,/ ca izbânda lui Christ/ prin lumea toată s-o poarte" – n.trad.
94. „Pe noi care te implorăm/ binevoitor să ne asculţi,/ Duhule Sfinte,// Tu fără care rugile toate/ urechilor Domnului par/ nedemne, mărunte" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Referinţe bibliografice

Capitolul lui Peter Christian Jacobsen referitor la secolul al IX-lea se concentrează în mod clar pe literatura lumii carolingiene şi france în sens larg, cu o secţiune dedicată curţii pontificale şi contextelor din Ravenna şi Napoli. Bibli· grafia referitoare la perioada carolingiană şi la secolul al IX-lea este imensă şi nu se poate oferi o listă exhaustivă de studii generale, compendii şi repertoare pentru această perioadă. Mai degrabă vom prezenta în primul rând opere recente cu privire la aspectele politice şi culturale din epocă – acestea conţin referiri la studii mai clasice şi la bibliografii mult mai ample şi mai capilare – şi unele studii generale referitoare la macrotemele pe care Jacobsen şi-a structurat capitolul, pentru a trece apoi la bibliografia specifică pentru autorii citaţi, limitându-ne, cu uşoare modificări, la cei pentru care însuşi Jacobsen indicase subtitluri distincte.

***, *I Franchi. Spoleto, 21-27 aprile 2022*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2023.

Chandler C.J., *Introduction to the Carolingian Age*, Abingdon – New York, Routledge, 2024.

Chazelle C.M., Van Name Edwards B. (eds.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003.

Costambeys M., Innes M., MacLean S. (eds.), *The Carolingian World*, Cambridge, Cambridge UP, 2011.

Godman P., „Il periodo carolingio", în *SpazLettML*, III, *La ricezione del testo*, 1995, pp. 339-373.

MacLean S., *Kingship and Politics in the Late Ninth Century. Charles the Fat and the End of the Carolingian Empire*, Cambridge, Cambridge UP, 2003.

McKitterick R. (ed.), *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*, Cambridge, Cambridge UP, 1993.

McKitterick R., *Charlemagne: The Formation of a European Identity*, Cambridge, Cambridge UP, 2008.

Pagani I., Santi F. (eds.), *Il secolo di Carlo Magno. Istituzioni, letterature e cultura del tempo carolingio*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2016.

Cu privire la poezia latină din perioada carolingiană

Bisanti A., *L'epica latina altomedievale e il „Waltharius"*, Palermo, Istituto Poligrafico Europeo, 2010.

Godman P., *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London, Duckworth, 1985.

Godman P., *Poets and Emperors: Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, Oxford UP, 1987.

Stella F., *La poesia carolingia latina a tema biblico*, Spoleto, Fondazione CISAM, 1993.

Stella F., *La poesia carolingia*, Firenze, Le Lettere, 1995.

Stella F., *The Carolingian Revolution. Unconventional Approaches to Medieval Latin Literature I*, Turnhout, Brepols, 2021.

Cu privire la istoriografie, biografie şi hagiografie

Berschin W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, III, *Karolingische Biographie 750-920 n. Chr.*, ed. a II-a, Stuttgart, Hiersemann, 2020².

Scanned with OKEN Scanner

Secolul al X-lea

Claudio Leonardi

O lungă tradiție istoriografică a considerat secolul al X-lea un secol de sigură decadență: s-a observat destrămarea construcției politice inițiate de Carol cel Mare și continuate, cu rezultate diferite, aproape tot secolul al IX-lea; s-a subliniat corupția Bisericii romane, ajunsă decenii la rând sub influența familiilor din cetate. În definitiv, chiar și prin prezentarea, care se voia pozitivă, a acestui secol ca unul al particularismelor instituționale s-a dorit să se indice o perioadă care nu a știut să exprime ceva universal, deci comprehensibil, în istoria umană.

Această depreciere istoriografică, a cărei origine se află, probabil, într-o opinie ideologică ce consideră imperiul (în acest caz, cel carolingian la început și cel ottonian la final) ca formă statală perfectă, este astăzi în mare parte în declin, nu doar fiindcă studiile istorice au putut stabili date pozitive pentru economia, politica și cultura ce pot fi documentate pentru acest secol, ci și deoarece critica literară a putut studia mai bine unele dintre operele sale și le-a putut defini drept capodopere. Chiar dacă a existat o criză instituțională, politică și socială în aceste decenii ale istoriei medievale, conștiința intelectuală care se manifestă în operele literare este de așa natură încât poate compensa amplu acele crize.

Ultimii ani ai secolului al VIII-lea și secolul al IX-lea fuseseră un moment important, în sensul că reprezentaseră o perioadă de însemnate recuperări culturale. Inițiativa lui Carol cel Mare, pusă în practică de Alcuin, de a organiza o reformă a studiilor și de a asigura o rețea de școli în toate teritoriile controlate de el a dus la un efort cultural constant (spre deosebire de perioada precedentă) și la o extraordinară activitate de recuperare de texte: gramatici, enciclopedii, comentarii biblice, operele lui Virgiliu și multe altele au fost copiate și recopiate, și nu puține dintre ele glosate, regândite, realcătuite în alte gramatici, enciclopedii și comentarii. Pe acest țesut cultural ia naștere o activitate literară, de obicei profund legată de școală, care poate că nu a dat mari capodopere, dar a generat o vastă și complexă literatură.

Caracteristica literaturii secolului al X-lea este diferită: nu mai e vorba de un efort de recuperare și de o activitate legată organic și aproape exclusiv de școală; caracteristica literaturii secolului al X-lea este conștiința de sine: o reflecție, din partea marilor și mai micilor autori, asupra lor înșiși, asupra propriei istorii, asupra propriilor sfinți, propriilor eroi, propriilor instrumente de lucru, asupra propriului viitor.

Scanned with OKEN Scanner

Mai întâi de toate, instrumentele de lucru. Perioada carolingiană pusese mare preţ pe gramatică, aşezând alături de manualele utilizate şi uneori scrise de irlandezi gramatica aceea mare şi solemnă a lui Donatus (să se observe şi că împreună cu gramatica se realizează şi prima predare a metricii şi deci prima abordare a poeziei). Acum, alături de Donatus apare în poziţie din ce în ce mai relevantă gramatica lui Priscianus, aşa cum dovedeşte o epitomă datorată lui Guatbertus. Dar mai ales schema antică a celor şapte arte liberale, care până atunci se limitase la puţine noţiuni în afară de gramatică, este activată cu mult mai mare amploare; se reia în şcoală Cicero pentru retorică, logica lui Boetius pentru dialectică; poate că faptul cel mai inovativ este interesul pentru artele din *quadrivium*, în care excelează Abbo de Fleury (Abbo Floriacensis; 940-1004) şi Gerbert d'Aurillac (940/950-1003), căruia, printre altele, pare că i se datorează trecerea de la cifrele romane la cele arabe, un mod de indicare a cifrelor care a avut apoi un atât de mare succes.

În şcoală se verifică un alt fenomen relevant: în canonul disciplinelor (iar de aici în practica poetică), alături de Virgiliu, care împreună cu poeţii din Antichitatea târzie fuseseră prevalenţi în perioada carolingiană ca sursă de inspiraţie şi ca model metric şi stilistic, îşi găsesc locul alţi clasici, nu doar Horaţiu, cum se credea odată (L. Traube), ci şi Terenţiu, Lucan, Iuvenal (B. Munk Olsen). Şcoala nu mai e totul. Dacă şcoala avut vreodată un rol aproape total în cultură, acest fapt s-a înregistrat în perioada carolingiană, şi poate nu fără motiv unul dintre personajele care încheie secolul al IX-lea şi îl deschid pe cel de-al X-lea este Remigius d'Auxerre, un magistru de şcoală care a comentat numeroase texte clasice şi creştine, devenind un fel de mesager care le-a transmis generaţiilor viitoare.

La câteva decenii după Remigius, către jumătatea secolului, Ratherius de Verona declară în schimb că nu a învăţat decât foarte puţin de la magiştrii săi, deşi provenea de la şcoli cu tradiţie şi cu numeroase cărţi, precum şcoala episcopală de la Liège sau cea monastică de la Lobbes: *plura per se magis didicit*[1]. Pentru cine a citit opera lui Ratherius, aceasta nu este o declaraţie care să fie atribuită unor polemici juvenile sau unor dezacorduri personale: e mai degrabă o convingere împărtăşită de mulţi şi mai ales verificabilă în anumite condiţii care par să se regăsească mult mai puţin în perioada anterioară, precum formarea nucleelor de biblioteci private (Gerbert d'Aurillac scrie că a căutat manuscrise cu mare grijă şi în toate părţile) şi obiceiul, care începe să fie frecvent documentabil, ca scriitorul să-şi scrie singur, pe pergament, propriile opere (ne-au rămas autografe şi de la mari scriitori precum Litprand de Cremona şi Ratherius de Verona).

În secolul al IX-lea, centrul activităţii literare fusese Franţa; acum, teritoriul în care se produce cultură şi se scriu opere literare demne se lărgeşte. Din Franţa şi Burgundia către est, înspre Saxonia şi Bavaria, timid către Spania din cauza ocupaţiei arabe, mai viguros către Anglia, ca şi spre sud, în special către Italia septentrională. Spania şi Anglia rămân încă un pic mai la margine, dar alte periferii sunt în stare să-şi manifeste prezenţa în latină, precum sudul Italiei şi Estul slav.

1. „Mai multe a învăţat mai degrabă de unul singur" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Într-un context social în mare parte creştinat, evident că un punct obligatoriu de întâlnire este cultul. Liturghia are o dezvoltare a sa, deci o istorie, adesea foarte diferită de la un loc la altul. Totuşi, nu acest aspect este deosebit de relevant pentru acest secol, ci poezia şi muzica apărute în interiorul liturghiei. Exista deja obiceiul cântării liturgice, adică unele părţi ale liturghiei erau nu doar rostite, ci şi cântate (nu vorbim aici de practicile din mănăstiri, ci de cele referitoare la toţi credincioşii); şi în secolul al IX-lea era vie uzanţa de a insera unele cuvinte în intonarea lui *Alleluia* plasat imediat înaintea lecturii fragmentului evanghelic selectat pentru ziua respectivă. Această inserare de text este numită *sequentia*, tocmai pentru că la origine era secvenţă lui *Alleluia*. Un poet valoros precum Notker Balbulus (840-912), călugăr în mănăstirea Sankt Gallen, găsise modul (o singură silabă cu un singur ton melodic) de a face mai regulată (şi deci mai uşor de recitat-cântat) *sequentia*, care a avut, şi din acest motiv, un succes şi o dezvoltare considerabile.

Un mai mare succes a avut o formă analoagă de poezie-muzică, troparul, care are unul din momentele sale de mare creativitate tocmai în secolul al X-lea. Troparul nu este un text care se adaugă celui liturgic, ci un text care se combină cu acesta pentru a forma unul nou; el se creează în orice secvenţă a liturghiei care trebuie cântată. Există diferite tipuri de tropare, care sunt un gen foarte pestriţ, şi se disting pe baza poziţiei în care noul text este inserat în cel vechi: înainte (tropare logogene), după (tropare melogene) sau în interior (tropare meloforme).

Secvenţa (*sequentia*) şi troparul au dat naştere unei liturghii necunoscute înainte, în special la sărbătorile cele mai solemne din an, reclamând, în afară de o nouă poezie-muzică, şi o nouă gestică. Fără îndoială, celebrarea în public stimula autorii de texte şi de melodii, chiar dacă în mare parte nu ne-au rămas numele lor, cufundate în anonimatul liturghiei. Printre cele mai celebre tropare se află şi acesta: *Quem quaeritis in sepulchro, o Christicolae? – Iesum Christum crucifixum, o coelicolae*[2], un scurt dialog care a generat mai apoi drama liturgică şi renaşterea însăşi a teatrului medieval.

Pe lângă unii autori mari, fenomenul literar cu cea mai mare relevanţă în secolul al X-lea este constituit totuşi de vastitatea şi de importanţa operelor hagiografice şi istoriografice, fie în versuri, fie în proză. Este un fenomen singular, în sensul că nu are corespondent în niciun alt secol medieval. Sunt două genuri pe care Evul Mediu timpuriu le-a practicat pe larg, însă acum dobândesc un caracter, să spunem aşa, de necesitate: orice episcopie, orice abaţie, aproape fiecare cetate sau sat simte nevoia de a-şi scrie propria istorie, de a-şi însuşi propriul trecut şi de a-şi celebra propriul sfânt, care, foarte adesea, mai mult decât înainte, este un sfânt contemporan. Perioada carolingiană fusese una de re-apropriere a culturii din trecut, pe baza unei situaţii politice şi a unei problematici culturale; acum, pare că Europa latină vrea să fie conştientă de ceea ce este; consideră trecutul nu ca pe un patrimoniu de utilizat, ci ca pe un prilej de a se înţelege pe sine. Se poate ca acest fapt să fi fost favorizat şi,

2. „Pe cine căutaţi în mormânt, o, creştinilor?" – „Pe Isus Christos răstignit, o, locuitori ai cerului" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

într-o oarecare măsură, provocat înainte de relativa destrămare a țesutului instituțional și, mai apoi, de afirmarea noilor instituții, precum regatul germanic al Ottonilor sau regatul franc al Capețienilor.

Deoarece fenomenul este general, nu putem să semnalăm aici decât puține texte. Între secolul al IX-lea și al X-lea, o serie de hagiografii scrisese Hucbald de Saint-Amand (Hucbaldus Ecnonensis). La începutul secolului începe hagiografia monastică de la Cluny: este adevărat că Odo scrie viața unui laic, Géraud d'Aurillac (Geraldus Aureliacensis), fapt mai degrabă rar, însă acesta este descris ca și cum ar întrupa idealul călugărului; apoi, viața abatelui Odo e scrisă de Ioan, iar cea a abatelui Maïeul (Maiolus) de Syrius, înainte de încheierea secolului. Și celălalt centru de reformă monastică are sfântul său: viața lui Ioan de Gorze (Johannis Gorzie) e scrisă de Ioan din Metz.

Vieți de abați, dar și vieți de regi și regine. Matilda de Saxonia, mama lui Otto I (872-968), a avut două hagiografii imediat după moarte, iar soția sa Adelaida (930-999) un celebru *Epitaphium* scris de Odilo de Cluny (962-1049); în momentul redobândirii unei conștiințe regale france, lui Adso de Montier-en-Der (Adso Dervensis) i se datorează *Viața Clotildei* (475-545), soția lui Clovis; la Sankt Gallen, Ekkeard I (Ekkehardus Maior) scrie o *Vita Wiboradae*, la Lobbes Ratherius de Verona scrie *Vita Sancti Ursmari*; la Trier, Sigeardus *Miracula Sancti Maximini*; la Angers, Bernardus *Miracula Sanctae Fidis* (un text de mare inovație narativă). Sunt vieți de orice fel, vieți de nobili sau nu, de săraci sau bogați, și miracole de orice soi. E dificil să reducem la unitate toate aceste hagiografii – și pe celelalte – și să le raportăm la un model unic. În general, se poate spune că, laic sau călugăr, episcop sau preot, rege sau regină, predomină acel arhetip hagiografic care își are ultima rațiune în ideologia monastică, pentru care perfecțiunea creștină pretinde o distanțare fizică de istorie, o renunțare inițială ce marchează toate celelalte fapte care urmează.

Chiar și la periferiile Europei, hagiografia are un spațiu remarcabil. În Italia meridională greacă (din secolul al IX-lea Sicilia e ocupată de arabi) se simte nevoia de a traduce din greacă în latină o serie de hagiografii (printre alții, autorii sunt Guarimpotus, Bonitus, Cicinnio și, mai târziu, Ioan din Amalfi). În afară de texte pentru cult, se traduc și două texte narative, în felul lor hagiografice, adică de o hagiografie laică și/sau fantastică, ce vor avea un mare succes în Occident: faptele lui Alexandru cel Mare (traducere, prin grija lui Leon de Napoli, a romanului despre Alexandru al lui Pseudo-Callistene) și istoriile legendare ale lui Varlaam și Iosafat (Ioasaf).

În anul 900 murise Alfred cel Mare (849-900): în afară de faptul că era un abil politician și un bun soldat, tradusese și unele opere din latină în anglo-saxonă; în regatul lui Athelstan (924-939) și al lui Edgar (959-975) producția literară în vernaculară stă alături de o producție literară latină de mare valoare și datorită faptului că este alimentată și, într-o oarecare măsură, condusă de mari magiștri veniți de pe continent (Israel Grammaticus și Abbo de Fleury). Mănăstirile reformate și curtea regală favorizează o literatură care e în special hagiografică (adesea în versuri) și istoriografică. Printre alte opere, *Breviloquium Vitae Wilfridi* a lui Frithegodus și *Chronicon* a lui Aethelweard (Ethelwerdus), în vreme ce la sfârșitul secolului Aethelwold (Ethelwoldus) scrie în anglo-saxonă *Lives of Saints*.

Scanned with OKEN Scanner

Şi în Italia meridională, în afară de hagiografii, se scriu opere istorice: dacă regatul Angliei avea nevoie de o istoriografie proprie, ultimii longobarzi găsiseră în Erchempert, la sfârşitul secolului al IX-lea, pe cel care să scrie *Historia Langobardorum Beneventanorum*, iar după jumătatea secolului al X-lea un anonim va scrie o importantă *Chronicon Salernitanum*. Montecassino fusese distrusă de arabi în 881, pe când abate era Bertharius, iar călugării se refugiaseră la Teano şi apoi la Capua; după aproape un secol abaţia a renăscut, dar activitatea sa culturală devine vizibilă abia în secolul următor.

La sfârşitul acestui secol şi în primii ani ai celui de-al XI-lea Răsăritul Europei, cu totul slav, începe să facă parte din latinitate, iar acest fapt are loc prin intermediul hagiografiilor primilor evanghelizatori martirizaţi. Este o literatură care, după secole, reia tema şi modelul martirice, dar personajele nu mai sunt îndepărtate în timp şi vii numai în memoria culturală, ci sunt contemporane, unele evenimente istorice ale acestora trebuind să constituie însăşi relatarea hagiografică. Trebuie amintite *Vieţile* lui Adalbert de Praga, martir în Prusia, una dintre ele părând a fi scrisă la Roma, în mănăstirea Sfinţilor Bonifaciu şi Alexie de pe Aventin, de Iohannes Canaparius (mort în 1004), care îi fusese însoţitor, iar o a doua datorată lui Bruno de Querfurt (974-1009), la rândul său martir, care a scris şi o *Vita quinque fratrum* martiri în Polonia.

S-a observat deja că una dintre caracteristicile acestei întregi producţii hagiografice este exigenţa unei naraţiuni bogate în evenimente incontestabile din punct de vedere istoric, aşa cum sunt evenimentele contemporane. Nu e vorba de o exigenţă istoricistă *ante litteram*, ci de o exigenţă în sens propriu hagiografică: nu istoricitatea faptelor îl interesează pe credincios, care citeşte hagiografia căutând un imbold pentru o viaţă sfântă, ci mai degrabă conştientizarea faptului că acest imbold este cu atât mai puternic şi mai fascinant, cu cât faptele narate, cărora cititorul însuşi le este cumva martor, sunt mai aproape dacă nu contemporane cu el. Este aceeaşi exigenţă care îl îndemnase pe Grigore cel Mare, în secolul al VI-lea, să scrie *Dialogurile* şi care acum îl face pe Lethald de Micy (Letaldus Micianensis) să spună că va povesti *quae vidi*[3], lucrurile pe care el însuşi le-a văzut, în timp ce se apucă să scrie viaţa Sfântului Maximinus care a trăit în secolul lui Grigore cel Mare.

Mai mult decât înainte, hagiografia a devenit un document de autoidentificare: din acest motiv, trebuie să facă referiri la fapte, fie ele adesea fantastice şi miraculoase, dar considerate adevărate; în definitiv, nu contează dacă sunt adevărate fiindcă sunt contemporane, sau dacă sunt fantastice fiindcă sunt îndepărtate în timp: *nihil placet nisi quod verum est*[4], afirmă acelaşi Lethald în legătură cu Iulian, care a trăit în primele secole creştine. Conştiinţa de sine este autentică doar dacă se raportează la istorie, nu numai la sine însăşi. De aceea, hagiografia secolului al X-lea, în afară de faptul că e foarte răspândită ca fenomen literar localizat geografic, are această exigenţă universală cu privire la adevăr.

3. „Ceea ce am văzut" – n.trad.
4. „Numai ceea ce este adevărat este plăcut" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Hagiografia cunoaşte în secolul al X-lea o altă aplicaţie, ca noutate literară şi cu un rezultat impresionant: o călugăriţă saxonă combină în mod fericit hagiografia cu teatrul. Hrotsvita (935-975), călugăriţă la Gandersheim în Saxonia, este cea mai faimoasă scriitoare, femeie, din Evul Mediu timpuriu. Această faimă se datorează în special dramelor sale (şase cu totul), chiar dacă cele două poeme epic-istorice şi cele opt mici poeme hagiografice îi completează inevitabil profilul. Cele două poeme sunt legate de câte o solicitare: a casei saxone înseşi şi a mănăstirii pe care casa regală o proteja. În *Gesta Ottonis* sunt povestite viaţa şi faptele lui Otto I, în o mie cinci sute treizeci şi şapte de versuri leonine, în vreme ce în *Primordia Coenobii Gandershemensis*, în cinci sute nouăzeci şi patru de versuri leonine, sunt relatate întemeierea şi primii ani de viaţă ai mănăstirii. Componenta epică a celor două poeme este totuşi fragilă: în primul nu avem un portret complet al lui Otto, protagonistul fiind mai degrabă curtea, alături de Otto fiind şi regina, şi personajele cu care ei interacţionează; nu se exaltă un om, ci politica sa, iar această politică este un ansamblu de episoade care tind să fie edificatoare şi în *Primordia*.

Acest aspect este evident în micile poeme şi în drame. Poemele sunt de obicei versificări ale unor hagiografii în proză (cu excepţia celei a contemporanului Pelagius): pentru Înălţarea lui Christos după moarte şi Înviere; pentru Fecioara Maria; pentru foarte tânăra martiră romană Agnes; pentru trei mari sfinţi părinţi ai Bisericilor Orientale, Teofil de Antiohia, Vasile cel Mare (de Cezareea), Dionisie Areopagitul; pentru Gangulphus, un sfânt din perioada merovingiană; în sfârşit, pentru martirul Pelagius, ucis cu puţin înainte la Cordoba, în 925.

Hrotsvita acoperă toată cronologia hagiografică, de la Christos la sfântul contemporan cu ea şi aplică tuturor o viziune proprie asupra sfinţeniei: în conflictul neîntrerupt dintre bine şi rău, sfântul, fiindcă l-a ales pe Dumnezeu, este mereu învingător, iar diavolul, în care omul poate găsi un aliat pentru planurile sale rele, este întotdeauna perdant. În această schemă, evident abstractă şi cam artificioasă, Hrotsvita ştie totuşi să-şi găsească originalitatea, în special când relatează fapte despre Maria şi Agnes. Feminitatea sa surprinde în cele două poveşti o corespondenţă autobiografică: şi Maria a ales doar calea Fiului ei, cu al său *fiat* (Lc., 1.38), şi Agnes a preferat nu o dragoste umană, ci una mai mare, aceea faţă de Dumnezeu. Această implicare dezvăluie cum centrul de interes pentru scriitoarea Hrotsvita este acelaşi cu cel al Hrotsvitei ca femeie, o concepţie asupra vieţii şi sfinţeniei ca dragoste; prin urmare, în versurile sale, chiar dacă într-o structură schematică, se poate regăsi un filon de compasiune faţă de om şi de întâmplările sale, se poate întrezări un Dumnezeu milostiv care întotdeauna şi în orice situaţie îl salvează pe om.

Hrotsvita şi-a construit dramele chiar în jurul acestei convingeri. Se ştie că sursa sa este Terenţiu, fiindcă o declară ea însăşi, dar e un merit al ei nu doar să îl fi regăsit şi utilizat pe comediograful antic, ci mai ales să se fi măsurat cu el ştiind să îşi delimiteze propria autonomie poetică. În realitate, Hrotsvita ştie să povestească, aşa cum a dovedit în micile poeme hagiografice, şi să-şi facă naraţiunea vie atunci când reuşeşte să o grefeze pe problema sa, cea a dragostei. Mai bine decât în poeme, în drame Hrotsvita pune faţă în faţă tema dragostei umane cu cea a desăvârşirii lui Christos. Pentru a face aceasta, ea selectează povestiri din

Scanned with OKEN Scanner

Antichitatea creştină, adică povestiri despre martiri (*Calimachus, Sapientia, Dulcitius*), şi povestiri din perioada constantiniană, adică de la începuturile monahismului (*Gallicanus, Abraham, Paphnutius*).

Fiecare dramă dezvoltă acelaşi contrast, între lume şi Christos, iar Hrotsvita se întoarce la rădăcinile celor două modele hagiografice care îi erau la îndemână: modelul martirului şi cel al călugărului; adică, în relatări lipsite aproape toate de istoricitate, fie ea şi hagiografică, găseşte modalitatea de a dramatiza acel contrast şi în acelaşi timp modul de a-l face soluţionabil. Având conştiinţa că, aşa cum o dovedeşte martiriul şi cum o cere monahismul, contrastul lume-Dumnezeu pretinde renunţare, ea pune în scenă tocmai acest contrast care e totuşi un conflict între oameni; soluţia pe care o evidenţiază nu e viaţa monastică în ea însăşi (care e soluţia ei personală), ci ceea ce această alegere presupune: o iubire totală, aceea divină, care dă sens iubirii umane înseninate şi pacificate prin potolirea patimilor. Ba chiar patima este ridiculizată în *Paphnutius*, în timp ce ispita carnală (în *Calimachus*) şi prostituţia (în *Abraham*) sunt uneori descrise ca fapte dureros de umane şi care aşadar se pot transforma prin căinţă în dragoste adevărată.

Hrotsvita reuşeşte să descrie o situaţie umană centrată pe iubire, dar nu reuşeşte să exprime decât voalat şi ca prin negare iubirea om-femeie; reuşeşte să prezinte patima ca negare a iubirii şi să evidenţieze rolul femeii ca unică aliată a lui Dumnezeu în înfrângerea patimii şi în convertirea omului. Această limitare, care derivă şi din condiţia sa de călugăriţă, e depăşită în trama din *Abraham*, în sensul că bătrânul călugăr şi nepoata Maria sunt amândoi protagonişti; nu doar femeia, ci şi Abraham este legat de o adevărată dragoste care îl scoate pe călugăr din chilia sa şi îl duce chiar până în lupanar, prefăcându-se un client doritor de sex pentru a o întâlni pe femeie: amândoi sunt stăpâniţi de durere şi de o tandreţe care compensează rigiditatea contrapunerii din alte drame. Întotdeauna Dumnezeu este sursa adevăratei umanităţi (*superna pietas maior est omni creatura*[5]: *Abraham*, VII, 10), dar Hrotsvita ne prezintă şi această creatură umană. Din acest punct de vedere, s-ar putea spune că dramele Hrotsvitei sunt o reprezentare hagiografică.

Am făcut referire la apropierea-depărtarea dintre hagiografie şi istoriografie pe care şi Hrotsvita o reflecta. În realitate, între genurile literare din secolul al X-lea istoriografia apare în poziţie dominantă: cronici şi anale, biografii şi autobiografii, istorii de toate tipurile şi din toate locurile – o producţie uriaşă şi câţiva mari istorici. Lista analelor referitoare la oraşe sau abaţii este foarte lungă: numeroase pentru regiunile de limbă germană, de la Sankt Gallen la Weingarten, de la Reichenau la Hildescheim, de la Fulda la Trier, dar nu sunt puţine nici în celelalte regiuni. Dintre scriitorii de anale cel mai vrednic de a fi menţionat este Flodoard de Reims/Flodoardus Remensis (894-966) care îşi intitulează una dintre opere tocmai *Annales*. Flodoard nu e numai un bun narator, ci şi un inovator de structuri. Analele aveau o structură tradiţională foarte simplă care îşi are originea într-un calendar: se consemnau adică an după an evenimentele principale într-o continuitate complet atematică. Flodoard îşi dă seama

5. „Mila divină e mai presus decât orice creatură" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

de dificultatea lecturării acestei scheme, care nu pretinde conştiinţă istoriografică, şi încearcă să lărgească datele analistice până la a obţine o serie de povestiri. În acest mod, îndreaptă străvechiul gen pe drumul către declin.

O mai clară dezvoltare istorică stă la baza unei alte opere a lui Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae*, care continuă tradiţia cronicilor episcopale; o operă care se caracterizează prin abilitatea de a insera în naraţiune, aşa cum făcuse deja în secolul al IX-lea Iohannes Hymonides în Viaţa lui Grigore cel Mare, o întreagă serie de documente directe, acte extrase din arhivă, scrisori, epigrafe, păstrând totuşi o dezvoltare narativă. Dar Flodoard abordează şi grandiosul poem hagiografic cu *De triumphis Christi*, care ilustrează în versuri (ne-au rămas cam 20.000) faptele sfinţilor, care sunt dovada însăşi a triumfului lui Christos în istorie. La el, ca şi la Hrotsvita, istoriografia şi hagiografia sunt amândouă necesare pentru conştiinţa de sine.

Mai mare sau cel puţin foarte diferit de Flodoard este Richer de Reims (Richerus Remensis) care are un cu totul alt mod de a scrie istorie. Lucrarea sa *Historiae* nu este o relatare a trecutului, ci a perioadei contemporane, iar dimensiunea în care plasează evenimentele din vremea sa este una categoric literară. Astfel, el curmă schema analistică pe care o reformase Flodoard şi renunţă la istoriile universale, care totuşi continuă să se scrie (şi în secolul al X-lea cu Reginus de Prüm/Reginus Prumiensis). Richer nu se îngrijeşte să fie un istoric obiectiv, el vrea mai degrabă să expună în forma prozei literare judecata sa asupra epocii, să o prezinte în cadrul unui eveniment pe care el însuşi l-a selectat. Istoriografia sa nu e chiar un pamflet, fiindcă el nu este în mod nemijlocit un politician, dar se apropie de jurnalismul de valoare pe are îl practică scriitorii de profesie.

În acest sens, capodopera o reprezintă lucrările lui Liutprand de Cremona (920-972), cu puţin mai tânăr decât Richer. El trăieşte într-un alt mediu, mai plin de noutăţi, aşa cum e în aceste decenii axa Saxonia – Câmpia Padului. În această Italie, Liutprand (după ce a studiat la Pavia) ajunge la curtea lui Berengar al II-lea (950-961); o părăseşte curând şi critic pentru curtea lui Otto I (936-973). Aici a activat un alt italian, Gunzo de Novara (Gunzo Novarensis) în vreme ce un alt locuitor din Novara, Ştefan (Stephanus Grammaticus), este activ la Würzburg. În Italia, la Vercelli, episcop e un german, Ioan. Între cele două ţări există un schimb de cărţi, însă nu preponderent de la Nord la Sud, ca în perioada carolingiană, ci şi de la Sud către Nord. În Italia se evidenţiază mai mulţi scriitori şi, printre alţii, trebuie să îi amintim pe Eugenius Vulgarius şi în special pe Atto de Vercelli (Atto Vercellensis); acesta e un comentator biblic (pentru scrisorile pauline), dar care scrie un tratat aparte, *Polypticum quod appellatur perpendiculum*, care, între teorie şi istorie politică, între aluzii satirice şi simulări faptice, devine un text aproape ezoteric. Dar faţă de toţi aceşti autori şi texte, Liutprand e cu mult mai presus, aşa cum rezultă din operele sale: *Antapodosis* (sau *Liber retributionis regum ubique principum Europae*), *Liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris* şi *Relatio de legatione Constantinopolitana* (fusese la Constantinopol ca trimis al lui Berengar al II-lea, apoi din nou în 967 pentru a trata căsătoria lui Otto al II-lea cu Theophanu).

Istoria lui Liutprand e doar istorie contemporană, ba mai mult, e aproape istoria sa, o autobiografie. El relatează doar ceea ce a văzut şi ceea ce a aflat: istoria nu e

Scanned with OKEN Scanner

rodul cercetării, ci doar al memoriei. Iar istoria așa cum o vede Liutprand înseamnă mai ales brutalitate. Trăind mai mult la curte, în preajma celor influenți (a rămas la curte și când Otto I l-a făcut, în 962, episcop de Cremona), a văzut măreția politicii, dar în același timp și josniciile ei; descrie evenimentele istorice ca rezultat al unei violențe, și doar rar ca rezultat al unui plan inspirat de Dumnezeu; și e acea violență care domină nu doar raporturile sociopolitice, ci și raporturile dintre persoane. Ceva analog se află la Grigore din Tours, dar Grigore reprezenta primitivitatea germanică; în Italia, în Germania ca și la Constantinopol, Liutprand trăiește într-un context în care cultura germanică, preponderent orală și legată de valoarea predominantă a sângelui și a războiului, este o amintire îndepărtată.

Violența lui Liutprand e mai presus de toate o opțiune literară ce corespunde capacității vederii sale, oscilând între deziluzie și groază, de a surprinde realitatea, precum și siguranței sale că în spatele evenimentelor va descoperi resortul intereselor personale, al patimilor de nestăpânit, al vicleniilor rafinate: dar e o deziluzie pe care furia de a trebui să o descoperi o face absolută. În toate cele trei opere ale sale, Liutprand reușește să construiască o galerie de povești și portrete fără să piardă din vedere ansamblul și o anumită logică a relatării. În ampla desfășurare a evenimentelor din *Antapodosis*, dar și în celelalte două texte mai scurte, firul roșu al povestirii este dorința de putere, fascinația bogățiilor, prepotența sexului: cum să nu ne amintim de Willa care își ascunde în organul genital o prețioasă centură și de servitorul care o descoperă? Întregii opere i s-ar putea aplica un comentariu al lui Liutprand cu privire la acest episod („ca să nu mă lungesc cu privire la toate faptele sale, voi pomeni doar una, rușinoasă cum n-a mai fost alta; de aici le vei putea înțelege pe toate celelalte"). El este marele narator al nonsensului istoriei, lucrarea sa e capodopera unei epici răsturnate.

Secolul al X-lea a produs istorii diverse, așa cum am văzut, iar printre acestea nu se poate să nu amintim *Chronicon*, operă a lui Benedict de Sant'Andrea (Benedict de Soracte), și *Res gestae Saxonicae* a lui Widukind de Corvey (Vidukindus Corbeius), care e deosebit de semnificativă ca istorie politică și instituțională. Tradiția germanică, dominantă în Europa începând de la Carol cel Mare chiar dacă integrarea în credința catolică și în cultura romano-creștină e un fapt deja împlinit, generează în acest secol o capodoperă epică (opusă, în acest sens, celei a lui Liutprand), și o generează tocmai fiindcă este amintirea trecutului germanic. Această capodoperă se intitulează *Waltharius*, un poem de 1.453 de versuri. S-a discutat mult cu privire la autor și la data compunerii poemului; în general, critica îl consideră astăzi opera lui Ekkehard I (Eccehardus I; 910-973) de la Sankt Gallen. Poemul relatează faptele lui Walther, fiul regelui Aquitaniei, ținut ostatic de Attila, regele hunilor, împreună cu Hagano, fiul regelui francilor, și cu Hiltgunt, fiica regelui Burgundiei, pe care Walther o iubește. Cei doi bărbați sunt foarte frumoși și puternici. Reușesc să fugă în momente diferite. Walther duce cu sine și armura lui Attila, și tezaurul regelui francilor pe care Attila îl luase; de aici izbucnește un conflict cu Hagano și cu Guntharius, noul rege al francilor. După hăituiri, temeri și lupte se ajunge la confruntarea finală. Dar nu există un adevărat învingător: cei trei sunt și prieteni, și dușmani. Teribilele

Scanned with OKEN Scanner

dueluri sfârşesc prin a-i epuiza pe Walther şi Hagano. Răniţi cum sunt, îngreunaţi de armuri, sleiţi din cauza luptei, plini de praf şi sânge, sunt ajutaţi de Hiltgunt care îi consolează şi îi revigorează cu nişte vin. Walther şi Hiltgunt se întorc fericiţi în Aquitania, Hagano şi Guntharius printre franci, cu tezaurul.

Ekkehard îşi construieşte versurile cu ajutorul lui Virgiliu şi Prudentius, cu unele artificiozităţi şi indecizii metrice; poate că transpune în latină cânturi şi tradiţii germanice; fără îndoială, redă abil în poezie, pentru prima dată în termeni categoric epici, o poveste a germanilor şi a imaginarului lor. Nu narează faptele măreţe ale unui erou, nu exaltă o întreagă stirpe. E mai degrabă epopeea întoarcerii în patrie, împreună cu femeia iubită, după hăituiri şi lupte, în care alături de spiritul de război şi de luptă e viu şi cel de aventură. Eroul nu este întotdeauna unul singur, Walther se dedublează în Hagano, alături fiindu-i Hiltgunt care, până la confruntarea finală, pare să asiste din afară la toată povestea. Duşmanul eroului e şi prietenul său preferat: acesta e sensul epic al lui *Waltharius* care evidenţiază modul în care, la Ekkehard, tradiţia germanică nu poate să nu fie mediată de o oarecare doză de creştinism, care este aceeaşi *pietas* mărturisită de Hrotsvita. În aceşti termeni, *Waltharius* e un poem frumos, iar imaginea finală a celor doi eroi nu poate fi ştearsă din literatura tuturor timpurilor.

Şi alte texte de inspiraţie mai mult sau mai puţin epică sunt databile în secolul al X-lea. Între acestea, *Gesta Berengarii*, operă a unui anonim italian (care şi-a şi glosat propriii hexametri), centrată pe discordiile dintre Berengar, duce de Friuli şi rege al Italiei (888-924), şi Guido, duce de Spoleto. Anonimă este şi *Gesta Apollonii*, probabil operă a unui călugăr bavarez care reia povestea lui Apollonius din Tyr şi a aventurilor sale; tot a unui anonim, poate originar din Lorena, este şi *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam*, un poem aparte care transpune în tonuri epice tradiţia didascalică şi satirică a poveştilor despre animale, atât de bogată în Antichitate (Esop, Fedru) şi reluată mai apoi în perioada carolingiană (Sedulius Scotus). În *Ecbasis* însă nu mai avem un simplu şir de episoade, chiar delicioase şi isteţe, ci o poveste, un soi de comedie epică, în sensul că nu se asistă la nicio scenă tragică, iar orice dispută este soluţionată prin însăşi puterea cuvântului şi a sugestiei.

În ton festiv se încheie un mic poem, operă a lui Lethald de Micy (am amintit unele dintre operele sale hagiografice), care poartă ciudatul titlu de *Within piscator*, adică *Versus de quodam piscator quem ballena absorbuit*. Nu e o versiune maritimă a povestirii biblice despre Iona, ci povestea distractivă a pescarului Within („care este înăuntru") ce sfârşeşte în pântecele unei balene şi care reuşeşte să o ucidă tot rănind-o cu un cuţit; balena naufragiază pe plaja de unde Within plecase, aşa încât consătenii săi sunt cât pe ce să îl omoare în vreme ce îşi împart prada; îl cred un diavol, dar o procesiune îi linişteşte pe toţi şi îl salvează pe pescar.

În schimb, teribil de serios este unul dintre cei mai mari scriitori ai secolului al X-lea, Ratherius de Verona (890-974). Se născuse în Flandra, fusese călugăr la Lobbes şi ajunsese apoi la Verona, numit episcop graţie influenţei Casei de Saxonia. La Verona însă, politica sa de reformare a clerului îl pune în conflict cu capitulul catedralei, un conflict dur şi care nu se va potoli. În două rânduri este constrâns să părăsească oraşul, ajunge şi în închisoare, se întoarce în nord reuşind întotdeauna să revină

Scanned with OKEN Scanner

printre episcopi. Nu are o capodoperă; cea mai consistentă operă a sa este *Praeloquia*, un manual-enciclopedie despre buna viețuire, o scriere de tip carolingian, un colaj de surse patristice și din Evul Mediu timpuriu. Cu toate acestea, stilul său este evident și aici: caută cuvinte rare (pe care le găsește în dificilul prozimetru al lui Martianus Capella), iar sintaxa sa se află aparent în afara mai multor norme. Bineînțeles, acest stil este mai matur în alte opere scurte și importante, precum în scrisori care au adesea forma și tonul unor tratate.

Ca și Liutprand, și Ratherius are un raport dificil cu istoria, dar de un tip cu totul diferit. Ratherius nu critică istoria, pe canonicii săi, pe oamenii politici italieni și germanici pentru josniciile și atrocitățile lor; el pur și simplu îi respinge, nu suportă să se confrunte cu realitatea. Există în proza sa o iritare și un refuz care îi condiționează stilul. Mai mult decât să o înțeleagă și să o judece, el se evaluează pe sine însuși în raport cu istoria. Din acest motiv, este întotdeauna și pe deplin autobiografic, deși tratează cele mai diverse problematici; el vrea să-și afirme, uneori să-și strige singurătatea, disperarea, nebunia (a se vedea, printre celelalte opere, *Phrenesis* și *Qualitatis coniectura cuiusdam*).

Foarte bine inserat în istorie, exact invers decât Ratherius, este un alt mare personaj, Gerbert d'Aurillac (940/950-1003). El nu se ocupă de istoriografie sau de hagiografie, nu se confruntă cu istoria, preferă să o ocupe. E un intelectual, cunoaște bine disciplinele din *trivium* și chiar din *quadrivium*, cu o doctrină pe care a aprofundat-o în Catalonia alături de cea arabă (așa cum am amintit). Scriitura sa, după cum rezultă în special din epistolar, este cultă și controlată cu înțelepciune, descrie în mod desăvârșit ceea ce îl interesează, așa cum se întâmplă în operele de matematică. Se află la Roma la curtea papei Ioan al XIII-lea (965-972), apoi stabilește legături cu Otto I; conduce prestigioasa școală de la Reims, ajunge din nou la Roma și la Pavia; Otto al II-lea îl numește abate la Nonantola; devine apoi episcop de Reims; neprimind confirmarea, merge la curtea saxonă ca preceptor pentru Otto al III-lea, devenindu-i principalul consilier; cu favoarea acestuia este numit episcop de Ravenna și apoi papă (999-1003), luând numele de Silvestru al II-lea.

Gerbert este primul papă francez, iar numele pe care l-a ales este emblematic: el pare să-și înțeleagă pontificatul prin paralela cu renăscuta autoritate a lui Constantin și să sublinieze astfel universalitatea puterii papale în termeni chiar mai absoluți decât primul Silvestru. Într-adevăr, Gerbert se simțea consilierul și preceptorul împăratului. Puterea ecleziastică apare în el fără nicio justificare teologică sau spirituală. Înalta sa ținută intelectuală pare o fațetă a unei realități care, prin cealaltă, exhibă doar putere. El poate spune: *in otio, in negotio* (adică în studiu și în politică) *et docemus quod scimus, et addiscimus quod nescimus*[6]. Această coincidență între cultură și putere i-a făcut pe unii să creadă că Gerbert și-a străbătut glorioasa carieră numai cu ajutorul Satanei, numai printr-un pact cu diavolul, nu cu ajutorul lui Dumnezeu. Diavolul, care se regăsește în atât de multe hagiografii, ajunge să determine cu Gerbert istoria pontifului roman.

---

6. „În momentele de răgaz și în cele de activitate, pe de o parte predăm altora ceea ce știm, pe de alta învățăm ceea ce nu știm" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Dar, pe ansamblu, secolul al X-lea are o particularitate diferită. Ţinând cont de imaginarul care l-a circumscris, Gerbert pare să răstoarne principiul fundamental al lui Augustin, adică istoria văzută ca opoziţie între Dumnezeu şi Satana, între Christos şi Anticrist; pare să reducă opoziţia la unitate. Dar tocmai un prieten al lui Gerbert, Adso de Montier-en-Der (910-992) scrie opera care, fiindcă se apropia anul 1000, îi contrapune pe Christos şi Anticrist. În *Epistola de ortu et tempore Antichristi*, Adso citeşte Apocalipsa, în care mileniul este considerat un eon al istoriei, în sens escatologic: sfârşitul lumii nu poate să nu fie aproape, el nu este numai un eveniment doar spiritual, e un eveniment istoric. Iar sfârşitul lumii trebuie să se petreacă la Ierusalim, acolo unde s-a încheiat vechea istorie şi unde a început cea nouă, inaugurată de moartea-învierea lui Christos. La Ierusalim, Christos va învinge ultimul atac al Satanei, care se prezintă cu aceeaşi înfăţişare şi aceleaşi cuvinte ca ale lui Christos pentru a obţine favoarea oamenilor prin intermediul supremei înşelăciuni. Adso vede anul 1000 ca posibil sfârşit al lumii, iar pe acesta ca pe un fapt teribil, fiindcă orice moarte e teribilă, dar şi ca pe un fapt fericit şi glorios, fiindcă numai astfel Christos va putea fi singura realitate şi viaţa oricărui om.

Tensiunea provocată de venirea anului 1000, primul mileniu după Christos, marchează cea mai mare cucerire intelectuală-spirituală a secolului al X-lea: anume că a pus, dacă nu în termeni dramatici, cu siguranţă în cei ai unei conştientizări superioare, problema viitorului ca pe o reală problemă istorică. Nu doar trecutul ca moment al desăvârşirii, ci şi viitorul ca moment inevitabil al unei catastrofe şi în acelaşi timp al celei mai înalte plinătăţi. Astfel, problema anului 1000 face să devină extraordinară acea mărturisire pe care mulţimea lucrărilor istoriografice şi hagiografice au făcut-o de-a lungul întregului secol.

Referinţe bibliografice

Studiul lui Claudio Leonardi se bazează pe lucrări de sinteză elaborate de P.C. Jacobsen, „Die lateinische Literatur der ottonischen und frühsalischen Zeit", în Kl. von See (ed.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. 6: *Europäisches Frühmittelalter*, Wiesbaden, Aula Verlag, 1985, pp. 437-475, şi de C. Leonardi, „Intellectual life", în T. Reuter (ed.), *The New Cambridge Medieval History*. 3: *c.900-c.1024*, Cambridge, Cambridge UP, 1999, pp. 186-211; la acestea se adaugă contribuţiile publicate în cele două volume miscelanee W. Berschin (ed.), *Lateinische Kultur im X. Jahrundert*. Akten des I. Internationalen Mittellateinerkongresses (Heidelberg, 12.-15.IX.1988), Stuttgart, A. Hiersemann, 1991 [= «Mittellateinisches Jahrbuch» 24-25 (1989-1990)], şi *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X* (19-25 aprilie 1990), Spoleto, CISAM, 1991. Cea mai completă privire de ansamblu asupra activităţii culturale şi literare din secolul al X-lea este oferită de F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du moyen âge*. II: *De la fin de l'époque carolingienne au milieu du XIe siècle*, trad. H.-M. Rochais şi J.-P. Bouhot, Turnhout, Brepols, 1996.

Pentru cultura şi literatura produse în diverse arii geografice ale Europei, dar şi pentru şcoala, magiştrii, cărţile şi genurile literare, vezi P. Stoppacci, *Il secolo senza nome. Cultura, scuola e letteratura latina dell'anno Mille e dintorni*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2020 (volumul oferă şi un profil istorico-literar pentru următorii autori: Abbo de Fleury, Ademar de Chabannes, Adso de Montier-en-Der, Atto de Vercelli, Fulbert de Chartres,

Scanned with OKEN Scanner

Gerbert d'Aurillac, Heriger de Lobbes, Leon de Vercelli, Lethald de Micy, Liutprand de Cremona, Ratherius de Verona şi Radulfus Glaber, cu bibliografie actualizată până în 2020).

Pentru spaţiul italian, pare oportun să amintim atât profilul literar editat de F. Bertini, *Letteratura latina medievale in Italia (secoli V-XIII)*, Busto Arsizio, Bramante, 1988, pp. 49-68, fie repertoarul bio-bibliografic *CSLMIt* – cu fişe detaliate pentru Atto de Vercelli, Auxilius, Benedict de Sant'Andrea, Eugenius Vulgarius, Iohannes Canaparius, Landulphus Sagax, Leon arhipreot de Napoli, Liutprand de Cremona, Petrus (subdiacon) Neapoletanus, Ratherius de Verona).

Pentru aspectele poetice şi literare ale unora dintre marii scriitori activi în secolul al X-lea rămâne de neocolit contribuţia lui G. Vinay, *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli, Guida, 1978, pp. 377-554 (în special Ratherius de Verona, Liutprand de Cremona, Hrotsvita de Gandersheim şi *Waltharius*).

Pentru a completa tabloul relativ la şcoală, la cărţi, la magiştri din secolul al X-lea, sugerăm consultarea contribuţiilor lui L. Holtz, B. Munk Olsen şi G. Cavallo, publicate în miscelaneele indicate în secţiunea generală, de integrat, din raţiuni evidente, cu lucrările fundamentale ale lui P. Riché, *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge. Fin du Ve siècle-milieu du XIe siècle*, ed. a III-a, Paris, Picard, 1999, pp. 119-186; P. Riché, J. Verger, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006, pp. 59-73; P. Rosso, *La scuola nel Medioevo. Secoli VI-XV*, Roma, Carocci, 2018, pp. 45-102. Pentru difuzarea şi utilizarea autorilor clasici în secolul al X-lea, de importanţă fundamentală este lucrarea lui B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles*. IV/2: *La réception de la littérature classique. Manuscrits et textes*, Paris, CNRS Editions, 2014.

Pentru o listă sumară a celor mai cunoscute cazuri de ologrefie din secolul al X-lea, cu bibliografia relativă, trimitem la volumul lui P. Stoppacci, *Il Secolo senza nome*, ed. cit. (pp. 112-117); pentru o adecvată aprofundare, vezi în special P. Chiesa, L. Pinelli (coord.), *Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici. Atti del Convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini. Erice, 25 settembre – 2 ottobre 1990*, pref. C. Leonardi, Spoleto, CISAM, 1994.

Cu privire la *sequentiae* („secvenţe liturgice"): A. Haug, *Gesungene und schriftlich dargestellte Sequenz*, Neuhausen-Stuttgart, Hänssler, 1987; cu privire la tropare: R.M. Jacobsson (ed.), *Pax et Sapientia. Studies in Text and Music of Liturgical Tropes and Sequences in Memory of Gordon Anderson*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1985; Gabriel Silagi (ed.), *Liturgische Tropen. Referate zweier Colloquien des „Corpus Troporum" in München (1983) und Canterbury (1984)*, München, Arbeo-Gesellschaft, 1985; C. Leonardi, E. Menestò (coord.), *La tradizione dei tropi liturgici*. Atti dei Convegni sui Tropi Liturgici, Paris (15-19 ottobre 1985) – Perugia (2-5 settembre 1987), Spoleto, CISAM, 1990 (*Biblioteca del „Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia"*, 3); W.F. Arlt, G. Björkvall (eds.), *Recherches nouvelles sur les tropes liturgiques. Recueil d'études* Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1993. O ediţie actualizată şi bine documentată a corpusului poetic al lui Notker Balbulus este disponibilă astăzi graţie volumului editat de C.M. Bower (ed.), *The „Liber Ymnorum" of Notker Balbulus*. I: *Text and Music*. II: *Commentary*, pref. S.K. Rankin, London, Henry Bradshaw Society, 2016.

Pentru hagiografia secolului al X-lea în general, în afară de studiile lui H. Hoffmann (*Il secolo di ferro*) şi cele ale lui G. Philippart, M. Lapidge, I Deug-Su şi K.F. Werner (*Lateinische Kultur im X. Jahrundert*), semnalăm contribuţiile lui I Deug-Su, „Note sull'agiografia del secolo X e la santità laicale", *Studi medievali*, 30 (1989), pp. 143-161, şi ale lui G. Barone,

Scanned with OKEN Scanner

„Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques Vies du Xe siècle", în *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du Colloque (Rome, 27-29 octobre 1988), Roma, Ecole française de Rome, 1991, pp. 435-446. Pentru bogata literatură hagiografică produsă în mediul clunisian, vezi D. Iogna-Prat, „Hagiographie, théologie et théocratie dans le Cluny de l'an Mil", în *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, ed. cit., pp. 241-257.

Pentru diferitele arii geografice ni se pare oportun să operăm o disociere mai netă. Pentru regiunea Liège şi Lotharingia, vezi P. George, J.-L. Kupper, „Hagiographie et politique autour de l'an mil: l'évêque de Liège Notger et l'abbaye de Stavelot-Malmedy", în E. Renard *et al.* (eds.), *„Scribere sanctorum gesta". Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Phillippart*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 441-450; M. Gaillard, „Le saint, le comte, le roi: les pouvoirs laïques dans l'hagiographie lotharingienne (milieu X^e – milieu XIe siècle)", în E. Bozóky (coord.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*. Actes du Colloque international (Poitiers, 11-14 septembre 2008), Turnhout, Brepols, 2012; J.R. Webb, „Hagiography in the Diocese of Liège (950-1130)", în M. Goullet (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. VI, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 809-904. Pentru Franţa, vezi Ch. Vulliez, „Des concurrents sérieux aux hagiographes fleurisiens: culte des saints et productions hagiographiques à l'abbaye de Saint-Mesmin-de-Micy (fin X^e – début XIe siècle)", în G. Labory, A. Dufour (eds.), *Abbon, un abbé de l'an mil*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 369-388. Pentru spaţiul germanic în perioada ottoniană, vezi W. Kirsch, *Laudes sanctorum. Geschichte der hagiographischen Versepik vom IV. bis X. Jahrhundert II (VIII.-X. Jahrhundert)*, Stuttgart, A. Hiersemann, 2011, şi A. Wagner, „Les saints évêques et les souverains ottoniens", în F. Laurent *et al.* (eds.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, *Honoré Champion*, 2014, pp. 81-90. Pentru Marea Britanie, vezi M. Lapidge, R.C. Love, „The Latin Hagiography of England and Wales (600-1550)", în G. Philippart (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. III, Turnhout, Brepols, 2001, pp. 203-325. Pentru *Vieţile* (*Vitae*) martirului Adalbert de Praga, scrise de un anonim, de Iohannes Canaparius şi de Bruno de Querfurt, vezi J. Hoffmann (ed.), *Vita Adalberti. Früheste Textüberlieferungen der Lebensgeschichte Adalberts von Prag*, Essen, Klartext-Verlag, 2005.

Cu privire la traducerile din greacă ale şcolii hagiografice napolitane, în afara articolelor lui P. Chiesa şi di D.M. Kratz, din lucrarea citată *Lateinische Kultur im X. Jahrundert*, sugerăm cele două contribuţii ale lui E. D'Angelo, „Agiografia latina del Mezzogiorno continentale d'Italia (750-1000)", în *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. IV, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 41-134; şi E. D'Angelo, „La scuola agiografica napoletana dei secoli IX-X (autori e testi)", în B. Clausi, V. Milazzo (coord.), *Il giusto che fiorisce come palma. Gregorio il Taumaturgo fra storia e agiografia*. Atti del Convegno di Staletti (CZ), 9-10 dicembre 2002, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2007, pp. 225-241. Cu privire la succesul povestirilor legate de răspândirea mitului lui Alexandru cel Mare în Evul Mediu (prin efortul lui Leon de Napoli), vezi C. Gaullier-Bougassas (ed.), *La fascination pour Alexandre le Grand dans les littératures européennes (XIe-XVIe siècle). Réinventions d'un mythe*, Turnhout, Brepols, 2014; cu privire la romanul lui Buddha creştinat, cunoscut ca *Varlaam şi Iosafat*, vezi C. Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien*, Berlin-München-Boston, MA, W. de Gruyter, 2014.

Pentru o încadrare generală a producţiei lui Abbo de Fleury vezi M. Lapidge, „Abbo Floriacesis abbas", în *CALMA*, vol. I/1, 2000, pp. 7-8. Recomandăm în plus şi următoarele

Scanned with OKEN Scanner

Secolul al XI-lea

Ferruccio Bertini

Comprimat şi aproape sufocat între două secole importante cum sunt secolul al X-lea (secolul de fier sau al „Renaşterii ottoniene") şi secolul al XII-lea (secolul lui *essor* şi al „Renaşterii" prin antonomasie), multă vreme secolul al XI-lea a fost considerat un secol de tranziţie.

În schimb, nu e aşa: e destul să ne gândim că acesta este secolul în care, după ce au murit cei doi principali susţinători ai *renovatio Imperii* (Otto al III-lea în 1002 şi Silvestru al II-lea în 1003), acţiunea solidară şi comună promovată atât de papă, cât şi de împărat se estompează încet-încet până la a se transforma într-o ciocnire frontală, aşa-numita „luptă pentru învestitură". Principalii protagonişti au fost Hildebrand de Soana, devenit papă în 1073 cu numele de Grigore al VII-lea, şi Henric al IV-lea, devenit împărat în 1056, însă practic autonom doar după 1065. Subiectul disputei era ingerinţa imperială în chestiuni care ţineau strict de ierarhia ecleziastică, precum numirile de episcopi şi abaţi, fiindcă învestitura laică a episcopilor şi abaţilor consolida puterea împăratului îngăduindu-i să dispună de biserici şi abaţii, dar slăbea Biserica prin răspândirea simoniei şi a concubinajului.

Primele atitudini în mod grav ostile au fost luate de Grigore al VII-lea, care a abolit *Privilegium Othonis* (prin intermediul unui ansamblu de norme, acesta reglementa acordarea de beneficii ecleziastice de către împărat) şi a emis *Dictatus Papae*, în care se afirma superioritatea, în general, a autorităţii papale, de drept divin, faţă de cea imperială, de sorginte pământească.

Ca răspuns la somaţiile papei, Henric şi feudatarii săi, în cadrul Conciliului de la Worms din 1076, l-au declarat pe Grigore al VII-lea fals călugăr şi nu i-au recunoscut autoritatea ca papă; consecinţa a fost că Henric al IV-lea a fost excomunicat; de aceea, în Dieta de la Trier, principii saxoni rebeli au hotărât să îl suspende de la putere pe Henric până când nu se va fi reconciliat cu papa; fapt care s-a întâmplat prin medierea contesei Matilda de Toscana în 1077. Lupta pentru învestitură a continuat apoi cu rezultate nesigure până în al treilea deceniu al secolului următor (Concordatul de la Worms din 1122).

În acest secol, în nordul şi centrul Italiei apăruseră Comunele care, prin intermediul spiritului de libertate şi de independenţă propriu autoguvernării citadine, au contribuit la subminarea puterii imperiale şi la sfâşierea lumii feudale.

Scanned with OKEN Scanner

Acesta e şi secolul la finalul căruia au început cruciadele (Cruciada I a fost anunţată oficial în 1096 de papa Urban al II-lea la Conciliul din Clermont), expediţii militare care, pornind din Occidentul creştin, erau îndreptate împotriva Orientului musulman pentru eliberarea Locurilor Sfinte.

În sfârşit, este secolul în care aceste profunde transformări în domeniul politic (de la absolutismul imperial la o mai mare libertate comunală), economic (de la degradarea lumii feudale la liberele raporturi dintre Comune), religios (de la absolutismul dogmatic la o mai mare libertate pentru persoane) şi-au găsit un foarte important loc de manifestare şi în spaţiul cultural, cu naşterea primelor universităţi la Salerno (studii de medicină) şi la Bologna (studii de drept). Apoi, în secolul următor, la Paris (logică şi teologie), dar şi la Napoli, Montpellier, Orléans, Oxford. Odată cu naşterea universităţilor are loc o schimbare epocală, fiindcă învăţământul, până atunci practicat în interiorul şcolilor monastice, îşi croieşte drum şi în lumea liberă a oraşelor şi se deschide către componenta lor laică.

Lupta pentru învestitură, apariţia Comunelor, cruciadele, naşterea universităţilor: acestea sunt evenimentele care, împreună cu transformările conexe, au străbătut secolul al XI-lea, ducând la lărgirea orizonturilor culturale şi la posibilitatea unor contacte şi raporturi între lumi anterior străine şi impermeabile între ele, precum lumea arabă şi cea bizantină. De aici înflorirea traducerilor din arabă şi din greacă în latină, fapt care a favorizat în secolul al XII-lea posibilitatea cunoaşterii unei mari părţi a gândirii aristotelice.

Şi toate acestea ca să nu mai vorbim de sentimentul colectiv de aşteptare a sfârşitului lumii sub iminenţa anului o mie şi de bucuria ulterioară de a constata că nu se întâmplase nimic: Anticristul nu apăruse, lumea nu se sfârşise, ci continua să existe cu un entuziasm mai mare decât înainte.

În prima jumătate a secolului al XI-lea călugărul burgund Radulfus Glaber (Rodulphus Glaber) încheie a doua carte a *Cronicilor* sale povestind acest episod:

> În această perioadă *[către sfârşitul secolului al X-lea]* un rău asemănător s-a petrecut la Ravenna. Un anume Vilgardus, magistru harnic, ba chiar pasionat, de gramatică – dat fiind că întotdeauna a fost obişnuinţa tipică a italienilor de a cultiva această artă neglijându-le pe celelalte –, a început să se mândrească cu cunoaşterea pe care o avea cu privire la arta sa şi să se arate din ce în ce mai nesăbuit. Într-o zi, nişte diavoli au luat înfăţişarea poeţilor Virgiliu, Horaţiu şi Iuvenal şi, apărându-i dinainte, i-au arătat perfid marea recunoştinţă pentru că cu atâta zel şi dragoste se dedica cărţilor care conţineau operele lor, făcându-se vestitorul lor de succes către posteritate; i-au promis deci că îl vor face părtaş la gloria lor. Corupt de înşelăciunea diavolilor, a început atunci cu îngâmfare să susţină diferite doctrine contrare credinţei catolice, afirmând că trebuia să se dea crezare în toate şi pentru toate cuvintelor poeţilor. În sfârşit, a fost demascat ca eretic şi condamnat de Petru, episcopul acelui oraş. Au fost descoperiţi în Italia şi alţi susţinători ai acestei primejdioase teorii şi au fost şi ei executaţi cu sabia sau pe rug. Şi în Sardinia, insulă în care ereticii sunt întotdeauna în număr mare, în vremea aceea au apărut unii care au mers să ducă

Scanned with OKEN Scanner

cumva la rătăcire pe locuitorii din Spania: şi au sfârşit masacraţi de catolici. Toate acestea constituie o prevestire în deplină concordanţă cu profeţia lui Ioan, acolo unde spune că Satana va fi eliberat, iar la capătul a o mie de ani... (Rodulfus Glaber, II.12.23: fragmentul citat e preluat din Radolfo il Glabro, Cronache dell'anno mille, a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Milano, 1989, pp. 107-109).

Celelalte semne, citate anterior de Radulfus, ale zeloasei activităţi satanice în acea perioadă sunt o mare criză care a lovit Occidentul vreme de cinci ani, ofensiva sarazină a lui Al-Mansur în Spania, o ploaie cu pietre în Burgundia, erezia lui Leutardus din Vertus, în Galia. Dacă comparăm această pagină în care sunt demonizaţi Virgiliu, Horaţiu şi Iuvenal cu aceea, foarte celebră, din *Metalogicon* (I, 24), în care Ioan din Salisbury ilustrează, exaltând-o, metoda prin care în secolul al XII-lea magistrul său Bernard de Chartres îşi învăţa cu dragoste discipolii cum să-i citească şi să-i imite pe poeţii clasici, putem lesne înţelege distanţa care separă aceste două lumi.

Mănăstirile, care în vremea lui Alcuin fuseseră nu numai depozitare ale culturii, ci şi sufletul mişcării intelectuale care deschiseseră Occidentul către sursele civilizaţiei, în decursul celui de-al XI-lea secol au devenit, prin antonomază, spaţii scenice ale slujirii lui Dumnezeu, iar în faţa laicizării cunoaşterii au reacţionat prin eliminarea din şcolile abaţiale a artelor liberale, a poeziei, dreptului, medicinei.

Interzise de mănăstiri, aceste discipline au devenit polul de atracţie al noilor şcoli care începeau să apară în oraşe: şcolile episcopale şi catedrale. Deschizându-se către noi clase sociale, şcoala şi cultura îşi modifică spiritul, devin avide de noutăţi, curioase, îndrăzneţe, independente chiar şi în domeniul studierii disciplinelor sacre, precum teologia. Încă nu se poate vorbi de spirit laic propriu-zis, fiindcă studenţii sunt tot *clerici*, dar de spirit secular, da.

Lumea culturală monastică se diferenţiază de cea episcopală citadină tot atât cât se deosebesc între ei cei doi maeştri ai metodei scolastice: riguroasa şi lucida logică a lui Anselm de Aosta, în care credinţa e prevalentă în raport cu raţiunea, faţă de dialectica seducătoare şi pasională a lui Abelard, în care raţiunea pare să prevaleze asupra credinţei.

În vreme ce în cadrul raporturilor Biserică-Stat, deja din secolul al IX-lea, începe să se afirme în teorie şi să se realizeze practic, cam peste tot în lumea medievală, acea tripartiţie a societăţii pe care Adalbero de Laon (Adalbero Laudunensis), în primul sfert al veacului al XI-lea, o cristalizase în fericita formulă *oratores, bellatores, laboratores,* adică „călugări, războinici şi ţărani", în şcolile catedrale de la finalul secolului al XI-lea şi începutul celui de-al XII-lea o nouă figură dobândeşte conştiinţă de sine, se afirmă cu autoritate şi se plasează, ca un suveran, deasupra părţilor: intelectualul. Pentru a folosi expresia lui Jacques Le Goff, „omul care scrie şi predă ca meserie – sau, mai bine, face ambele lucruri –, omul care prin profesie exercită o activitate de profesor şi erudit, în sfârşit intelectualul, se naşte numai odată cu apariţia oraşelor" (*Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, 1979, p. 7). Această dublă activitate caracterizează, tocmai, clasa pe cale să se nască a celor care frecventează noile şcoli urbane şi care, organizându-se într-o societate de magiştri şi studenţi,

Scanned with OKEN Scanner

dau viaţă acelei *universa societas magistrorum discipulorumque*, adică primelor universităţi prestigioase.

În spatele tuturor acestora se află acel fapt care, un pic paradoxal, dar nu fără temei, a fost numit „revoluţia industrială a Evului Mediu", ce constă în mai buna utilizare a energiei hidraulice şi eoliene pentru funcţionarea noilor mori, folosite nu doar pentru a măcina grâul, ci şi pentru zdrobirea măslinelor, compactarea ţesuturilor, forjarea metalelor, tăbăcirea pieilor. O mai înţeleaptă exploatare a minelor şi dezvoltarea consecutivă a siderurgiei, cercetările profunde asupra climei, însămânţarea în două faze şi sistemul de rotaţie cu trei culturi, o din ce în ce mai sistematică înlocuire a boului cu calul de tracţiune şi mai ales, în secolul al XI-lea, inventarea plugului cu cormană au contribuit la transformarea agriculturii într-o adevărată ştiinţă.

Progresele tehnice în domeniul agricol şi industrial, un regim alimentar mai variat şi mai sănătos, posibilitatea de a se bucura de perioade relativ lungi fără războaie, scăderea ratei de mortalitate cauzată de epidemii, îmbunătăţirea condiţiilor de igienă sunt tot atâţia factori care au favorizat explozia demografică graţie căreia populaţia din Europa a trecut de la 27 de milioane în secolul al VIII-lea la 70 de milioane în secolul XIV, cu un vârf de creştere situat în jurul anului 1200 în Franţa şi Anglia.

Nu e deci o întâmplare dacă tocmai în Franţa şi, într-o măsură mai mică, în Anglia şi Italia schimbarea condiţiilor economice şi politice au facilitat şi au promovat excepţionala înflorire, mai ales în domeniul cultural, cunoscută îndeobşte ca „Renaşterea" secolului al XII-lea. În vreme ce renaşterea carolingiană, care se realizase graţie voinţei individuale a unui suveran (şi inteligenţei operative a anturajului său), pornise de sus, fusese impusă şi rămăsese, fundamental, un fenomen al elitei, „Renaşterea" secolului al XII-lea a fost în schimb rezultatul evoluţiei unei societăţi în expansiune, caracterizată de afirmarea unei noi clase, puţin numeroase, e adevărat, dar mânată de dorinţa autentică şi spontană de a învăţa: tinerii se mutau dintr-un oraş în altul, dintr-o ţară în alta, dând viaţă unei mişcări capabile să răspândească cultura sub aspect atât material, prin libera circulaţie a cărţilor şi notiţelor, cât şi spiritual, prin liberul schimb de idei şi opinii.

Această „Renaştere" a fost şi, ba chiar în mod esenţial, filosofică şi ştiinţifică: cunoaşterea artelor din *quadrivium* rămăsese pentru multă vreme limitată la tratatul lui Martianus Capella, la enciclopedia lui Isidor, la compendiile lui Beda: abia la sfârşitul secolului al X-lea, Gerbert d'Aurillac, cu intuiţia unui precursor, reintrodusese în Occident noţiuni fundamentale şi instrumente elementare, precum cifrele arabe, abacul şi, poate, astrolabul, suscitând stupoarea admirativă a lui Richerus şi a altor elevi ai săi.

Dar în secolul al XII-lea traducerea în latină a unor importante opere ale lui Platon şi, parţial în secolul al XII-lea, dar în special în cel de-al XIII-lea, a operelor lui Aristotel, Avicenna şi Averroes i-a îndemnat pe gânditorii epocii să încerce, pentru prima dată după Boetius şi Ioan Scotus, o sinteză între filosofie şi creştinism, între raţiune şi credinţă. Descoperirea şi studierea doctrinelor lui Euclid şi Ptolemeu, ale lui Galenus, Hipocrate şi Avicenna, precum şi ale textelor ce compun

Scanned with OKEN Scanner

opera enciclopedică a lui Aristotel le-au îngăduit astfel savanţilor să realizeze progrese uriaşe.

Literatura scolastică reflectă deci noile idealuri în domeniul politic, economic şi religios, fervoarea iniţiativelor individuale şi o mai mare încredere în posibilităţile omului.

Adalbero de Laon

Născut între 950 şi 957, în 974 este cancelar la curtea lui Lothar, poate datorită recomandării unchiului său, Adalbero de Reims, care era arhicancelar; apoi, în 977 este ales episcop de Laon, sarcină pe care o va deţine până la moarte, survenită în 1031. Îl cunoscuse pe Gerbert la Reims, iar dintre cei doi Adalbero era mai bine dotat ca poet în vreme ce Gerbert era un retor mai bun; era perioada în care intelectualii începeau să conteze: o mărturiseşte, în afară de Gerbert, şi Fulbert de Chartres, iar Adalbero ştie că a lua în mână pana e ca şi cum ai lua în mână o armă, motiv pentru care decide să devină scriitor.

La început compune opere de mai puţin angajament: poemul teologic intitulat pompos *De summa fidei*, dedicat cultului regelui-literat Robert cel Pios (996-1031) şi scris, din acest motiv, după 996; o amuzantă scrisoare către Foulques d'Amiens (Fulco Ambianensis) în care, prin intermediul unei incredibile îngrămădiri de silogisme, se povestesc peripeţiile dialectice ale unui catâr; şi, în sfârşit, un *Rythmus satiricus* împotriva unui adversar, care aminteşte cumva de *Satirele* lui Sextus Amarcius.

Vârstei înaintate i se atribuie redactarea capodoperei sale, *Carmen ad Rotbertum regem*, în 433 de hexametri, sub formă de dialog între *praesul* (adică poetul) şi rege, compuşi cu prilejul crizei puterii regale care s-a manifestat în jurul anului 1025, când regele a început să fie lipsit de sprijinul marilor feudatari şi al episcopilor. În această operă regăsim celebra tripartiţie a societăţii care va cunoaşte un atât de mare succes printre istoricii care au urmat (vv. 295-296):

> *Triplex ergo Dei domus est quae creditur una.*
> *Nunc orant, alii pugnant, aliique laborant*[1].

Atent şi interesat spectator la ceea ce lui i se părea decadenţă, episcop gelos faţă de propriile drepturi şi suspicios faţă de reforma cluniacenză susţinută de papă, observă (v. 303):

> *Mutatur mores hominum, mutatur et ordo.*[2]

Pentru un bătrân conservator ca el, ne aflăm dinaintea unei revoluţii, a unei lumi răsturnate; dar denunţul e făcut cu prudenţă, respectând convenienţele: e suficient

1. „Întreită e deci a Domnului casă pe care una o credem./ Unii se roagă acum, alţii se luptă, iar alţii lucrează" – n.trad.
2. „Se schimbă-ale lumii deprinderi, ordinea însăşi se schimbă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

ca fiecare să rămână la locul său şi totul va merge spre bine; doar către sfârşit se lasă în voia unei serii de ἀδύνατα (impossibilia) sarcastice (vv. 427-430).

Cum Ligeris Calabros temptabit lingere campos
Et torrens Tigris Hispania coeperit arva,
Ehtna rosas cum producet, vel lilia stagnum,
Talia si veniunt, tunc haec ventura timeto![3]

E ultimul său mesaj lucid către rege.

Ekkeard (Ekkehardus) IV de Sankt Gallen

Născut în apropiere de Sankt Gallen, Ekkeard (980-1060) a intrat curând în mănăstire unde a fost elevul lui Notker Labeo (Notcerus Teotonicus), care, conştient de slaba familiaritate cu latina a celor mai mulţi discipoli ai săi, îi obliga să exerseze zilnic cu *dictamina*, mici compoziţii poetice cu conţinut religios şi profan. Mai apoi însă, s-a resemnat să traducă în germană autorii (*auctores*) curriculumului, antici şi medievali. După moartea lui Notker în 1022, a ajuns la Mainz, unde îl chemase episcopul Aribo (Aribo Moguntinus) cu rugămintea de a se îngriji pentru trei ani de învăţământul de acolo; în 1031, la moartea lui Aribo, s-a întors să predea la Sankt Gallen. Aici a fost, pentru o vreme, magistru şi conducător al *scriptorium*-ului, ca şi Notker, a cărui metodă de predare a urmat-o într-atât încât nu doar a adunat *dictamina* ale acestuia, dar le-a şi reutilizat pentru propriii elevi umplându-le de glose.

La Sankt Gallen, noul abate Norbert acorda mai mare importanţă religiozităţii decât culturii şi realizase în acest sens o reformă care, încet-încet, a făcut ca şcoala mănăstirii să piardă din prestigiu; firesc, acest fapt a fost cu greu suportat de Ekkeard, după cum dă mărturie *Casus Sancti Galli*, o cronică cu caracter anecdotic a mănăstirii, pentru anii 883-971, scrisă cu intenţia de a-i idealiza pe marii magiştri ai trecutului.

Interesanţi sunt şi cei opt sute şaizeci şi şapte de hexametri leonini ai *Liber benedictionum*, care conţine poeme cu temă sacră – în cea de-a treia parte a cărţii (*Tituli*) sunt adunate poezioare de câte două versuri care trebuie să fi folosit ca inscripţii de adăugat picturilor murale care decorau domul din Mainz. În cadrul activităţii sale de magistru intră şi glosele la *Historia adversus paganos* a lui Orosius şi o epistolă în versuri despre tehnica poetică, dedicată confratelui Immon, abate la Sf. Grigore din Münstertal.

3. „Când încerca-va Loara să ude-a Calabriei câmpuri/ Şi-ajunge-va Tigrul năvalnic la ţărmuri hispane,/ Când roze din Etna şi crinii din bălţi răsări-vor,/ Dacă astea se-întâmplă, teme-te-atunci de ce va veni" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Odilo de Cluny

Secolul al XI-lea a marcat şi triumful celor de la Cluny, mănăstire fondată în 910 de Guillaume I cel Pios, duce de Aquitania, închinată apostolilor Petru şi Paul şi pusă deci sub directa protecţie a papei, fapt care o va face pe deplin independentă. De aceea, alegerea abatelui nu era supusă niciunui fel de presiuni, după cum o confirmă opera luminată a primilor abaţi: Berno, Odo, Aimar şi Maïeul (Maiolus); mănăstirea benedictină, în care, ca urmare a unor modificări aduse regulii originare, călugării erau scutiţi de munca manuală, dar obligaţi să păstreze o riguroasă tăcere, a devenit astfel un model, iar abatele a fost adesea chemat să reformeze şi alte mănăstiri.

În 994 Maïeul însuşi îl indicase călugărilor ca succesor pe Odilo, care a condus congregaţia de la Cluny până în 1049; om taciturn şi iubitor de putere, a fost un conducător energic şi un mare organizator. Spera să controleze de la Cluny tot monahismul benedictin reformat, iar pentru aceasta a inventat două forme de uniune cu congregaţia cluniacenză: *traditio* spontană sau simpla *submissio* faţă de abaţie. Perioada lui Odilo şi a succesorului său Hugo (1049-1109) a reprezentat punctul de apogeu al puterii cluniacenze căruia i-a urmat, inexorabil, declinul.

Odilo nu avea încredere în cultura profană, după cum o dovedeşte următoarea anecdotă: văzând în vis un vas preţios din care ieşeau nişte şerpi, l-a interpretat ca simbol al culturii clasice. E uşor să înţelegem deci atacul îndreptat către Cluny al lui Adalbero de Laon, care, în *Carmen ad Rotbertum regem*, acuza abaţia că este potrivnică culturii şi pe călugării ei că nu cunosc decât literele alfabetului. În realitate nu era aşa, deoarece catalogul bibliotecii din vremea lui Odilo dovedeşte varietatea de lecturi ale călugărilor, şi tocmai în acei ani un om exigent ca Petru Damiani a încredinţat celor de la Cluny educaţia nepotului său. De altfel, Odilo însuşi nu s-a sfiit să compună unele opere în care a dovedit că era bun cunoscător al retoricii antice şi că stăpânea recenta tehnică a prozei rimate; mă refer la *Vita Maioli* şi la *Epitaphium Adalheidae imperatricis*; de o autenticitate incertă sunt unele imnuri ambroziene care i-au fost atribuite în trecut.

Ademar de Chabannes

Ademar s-a născut către 988 la Chabannes, o localitate situată la jumătatea drumului dintre Angoulême şi Limoges; încă de copil a intrat în mănăstirea Saint-Cybard la Angoulême şi a devenit mai apoi călugăr la Limoges în abaţia Saint-Martial.

Faţă de aceasta s-a dovedit merituos, fiindcă nu doar că a scris *Commemoratio abbatum Lemovicensium basilicae Sancti Martialis apostoli*, un opuscul în care vorbea despre diferiţi abaţi ai mănăstirii, dar în *Epistola de apostolatu Sancti Martialis*, adresată unor prieteni din Aquitania, a susţinut că Sf. Marţial fusese un apostol al lui Isus din a doua generaţie şi că evanghelizase Galia, dar mai ales Limoges. Această teză însă a fost violent contestată de un instruit călugăr italian itinerant, Benedict, prior la abaţiei San Michele alle Chiuse în Piemont.

Scanned with OKEN Scanner

Oricum, opera cea mai cunoscută e *Chronicon*, în trei cărţi, despre istoria francilor, din 338 (legendara domnie a lui Pharamond) până în 1030. Opera abordează pe larg în special evenimente din Aquitania şi din regiunile Franţei meridionale: pentru primele două cărţi şi până la capitolul al cincisprezecelea din cea de-a treia, lucrarea e puţin mai mult decât un plagiat după *Gesta regum Francorum*, *Continuatio Fredegarii* şi *Annales Laurissenses maiores*, iar până îr acest punct (anul 829) naraţiunea poate fi considerată o istorie a Regatului Franc; apoi orizontul se restrânge la evenimentele relative la ducii de Aquitania şi la comiţii de Poitiers, Angoulême, Limoges şi Périgueux, care însă sunt tratate foarte amplu. Această ultimă parte este poate mai originală şi parţial bazată pe surse orale, dar cercetătorii din secolul al XIX-lea i-au acordat o importanţă disproporţionată în raport cu adevărata ei valoare.

În schimb, trebuie semnalată o altă operă, o culegere în proză a 67 de fabule conservate într-un manuscris autograf, bogat ilustrat, de la Leiden.

Între fabula latină clasică, care, în esenţă, este fabula lui Fedru, şi cea medievală există diferenţe remarcabile, în ciuda faptului că, evident, cea de-a doua derivă din prima. La Fedru, animalele iau locul oamenilor, atunci când nu e îngăduit să se vorbească liber despre oameni; dar dacă e adevărat că, în faţa unor situaţii-limită, fabulistul e gata să sentenţieze (Phaedr., I, 28, 1-2)

> *Quamvis sublimes debent humiles metuere,*
> *Vindicta docili quia patet sollertiae*[4],

atunci comunitatea animalelor, întrucât e imaginea în oglindă a comunităţii oamenilor, prevede o netă împărţire în clase: pe de o parte, cei puternici, pe de alta, cei slabi; de o parte lupul şi uliul, de cealaltă mielul şi porumbeii (I, 1 şi I, 31). E o împărţire mai degrabă rigidă care nu permite căi de scăpare: cel mai slab şi cel mai nătâng sunt destinaţi să cedeze fără speranţă. În schimb, asupra concepţiei pe care oamenii din Evul Mediu o aveau despre animale şi asupra reprezentării pe care, în consecinţă, au propus-o fabuliştii şi-au exercitat influenţa cel puţin trei factori, aparent cu totul străini de universul fabulei: cel religios, cel filosofic-alegoric şi cel pseudoştiinţific. Sfintele Scripturi şi operele exegetice ale Părinţilor, *Consolatio Philosophiae* a lui Boetius şi *Origines* a lui Isidor erau prezente în aproape toate bibliotecile medievale şi constituiau o parte integrantă a patrimoniului cultural al celui care frecventase o şcoală.

Aşadar, în fabulistica latină medievală, fie în proză, fie în poezie, în vreme ce cadrul şi structura fabulelor cu animale diferă de modelul clasic doar prin detalii marginale, şi, chiar mai mult, drept consecinţă a faptului că autorii nu au aproape niciodată capacitatea de a se îndepărta în mod conştient de model deoarece sunt lipsiţi de o înzestrare creativă proprie, se întâlnesc practic nu puţine cazuri în care semnificaţia originară a unei fabule este complet răsturnată, fiindcă unui anumit animal îi sunt atribuite caracteristici şi proprietăţi foarte diferite de cele pe care le

4. „Pe cât se poate cei mari de cei mici ar trebui să se teamă,/ Căci răzbunarea s-adapă din şiretenia uşor de deprins" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

avea în cadrul modelului. În acest context, prin intermediul unei îmbogăţiri şi al unei schimbări de simbologie, animalele nu mai sunt doar metafore nostime ale omului comun, bun sau rău, ci devin adesea, de exemplu, simbol al diavolului, o entitate în a cărei existenţă oamenii medievali credeau cu tărie şi ale cărei fapte erau parte integrantă a imaginarului lor.

Emblematice pentru această situaţie sunt tocmai cele 67 de fabule ale lui Ademar, neglijate pe nedrept de critica de până acum; ele sunt inspirate din Fedru sau din *Romulus*, sau contaminate de cele două tradiţii. Dar 18 sunt atestate doar de Ademar, motiv pentru care, pe baza unor studii recente, după o examinare atentă şi sistematică, din astfel de parafraze în proză a fost posibilă recuperarea unui consistent material poetic de la Fedru; în orice caz, ele sunt utile ca mărturii pentru constituirea textului lui Fedru, adesea controversat.

În legătură cu data morţii lui Ademar, în *Chronicon* a mănăstirii Saint-Martial a lui Bernard Itier (Bernardus Iterius) se poate citi: *Anno gratie MXXXIIII obiit Ademarus monacus, qui iussit fieri vitam Sancti Martialis cum litteris aureis et multos alios libros, et in Jherusalem migravit ad Christum*[5]. Aşadar, după ce a cerut să se transcrie *Viaţa* Sfântului Marţial într-un codice miniat în aur, şi multe alte cărţi, Ademar a plecat către Ţara Sfântă (suntem cu câteva decenii înainte de prima cruciadă), de unde nu s-a mai întors.

Radulfus Glaber

S-a născut în Burgundia, „conceput în păcat", cum declară el însuşi, iar la doisprezece ani a fost trimis cu forţa de un unchi în mănăstirea Saint-Germain d'Auxerre. Afectat de atrichie şi alopecie (de unde şi supranumele), Radulfus (cca 985-1047) părea un inadaptat, foarte arogant, mândru şi agresiv, după cum povesteşte într-un fragment faimos:

> Oricât mă îndemnau superiorii şi fraţii spirituali, pentru binele meu, spre cumpătare şi sfinţenie, eu, cu inima acoperită de armura groasă a obrăzniciei şi îngâmfării, refuzam din orgoliu să accept salutarele sfaturi. Mă revoltam faţă de cei mai bătrâni, îi necăjeam pe cei de-o seamă, îi asupream pe cei mai tineri; pe scurt, ca să fiu cinstit, prezenţa mea era un chin, absenţa mea o uşurare pentru toţi. În sfârşit, împinşi de aceste şi de alte asemenea motive, călugării din acel loc m-au alungat din mijlocul comunităţii lor, ştiind de altfel că nu mi-ar fi lipsit un acoperiş unde să mă adăpostesc, dacă nu pentru altceva, cel puţin în virtutea cunoştinţelor mele literare, aşa cum se dovedise deja cu diferite prilejuri (Rad. Glab. V.3; citare extrasă din Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno mille*, ed. cit., pp. 252-253).

Abatele l-a internat deci la Saint-Léger de Champeaux, unde a avut o vedenie a diavolului sub forma unei halucinaţii. După 1002 se afla din nou la Saint-Germain

5. „În anul de graţie 1034 a murit călugărul Ademar, cel care a poruncit să se facă viaţa Sfântului Marţial cu litere de aur şi multe alte cărţi; şi a plecat la Christos în Ierusalim" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

şi părea unul dintre cei mai buni studenţi ai mănăstirii; dar, alungat de acolo din pricina caracterului său dificil, între 1010 şi 1016 a mers în abaţia Moutiers-Saint-Jean, numită Réome, iar aici a intrat în relaţie cu bătrânul Guglielmo di Volpiano (Wilhelmus/Willelmus Divionensis), căruia pentru douăzeci de ani i-a fost elev şi prieten, aşa încât, după 1015, l-a urmat la Saint-Bénigne de Dijon.

Aici Wilhelmus l-a convins să înceapă redactarea operei *Historiarum libri*, o istorie a Europei din anul 900 până în vremea sa; când şi prietenia cu Wilhelmus s-a sfârşit, nevrotic şi nestăpânit cum era, a reînceput să hoinărească între o mănăstire şi alta, întotdeauna bine primit la început pentru incontestabilele sale calităţi de om de cultură. Înainte de 1031, anul morţii lui Wilhelmus (survenită la Fécamp la 1 ianuarie), prietenul i-a apărut într-o viziune în care îl îndemna să-şi termine *Istoriile* (*Vita Willelmi*, XIII, 27), motiv pentru care la finalul anului s-a dus la Cluny, unde, cum se întâmpla întotdeauna, abatele Odilo l-a primit cu tot respectul. La Cluny a rămas până în 1036, apoi s-a întors la Saint-Germain d'Auxerre, unde a trăit până la moarte şi şi-a încheiat opera istorică, dedicându-i-o chiar lui Odilo.

În *Vita Willelmi abbatis*, compusă la Cluny între 1031 şi 1035, este semnificativă renunţarea sa la a miza pe elementul miraculos, de obicei preponderent în hagiografia vremii; doar trei sunt miracolele narate: reîntinerirea pieptului unei bătrâne, recuperarea calului său, nevătămat, după ce căzuse într-o râpă, şi învierea unui slujitor de la mănăstirea Saint-Bénigne, mort prin spânzurare (la acest ultim miracol Radulfus afirmă că a fost martor ocular).

I-au trebuit, cu totul, treizeci de ani pentru a compune *Historiarum libri*, între Saint-Bénigne de Dijon, unde deja încheiase cărţile I şi II, Cluny, unde a scris cartea a III-a, şi Saint-Germain d'Auxerre, unde aceasta a fost reelaborată şi rescrisă definitiv împreună cu cărţile IV şi V. Ca teolog, Radulfus caută prezenţa lui Dumnezeu în istoria umanităţii, dar este şi convins de răutatea înnăscută a omului; naraţiunea sa este deci o succesiune de orori, impietăţi, războaie, epidemii, în aşteptarea sfârşitului lumii. În esenţă, descoperim contrariul a ceea ce autorul voia să găsească: Dumnezeu se dovedeşte implacabil absent din evenimentele narate.

Radulfus se bucură de o faimă rea, fiindcă în ochii noştri apare ca un clevetitor, un fanatic, un mare credul, iar latina sa pare prolixă şi repetitivă, dar dacă încercăm să intrăm în optica epocii sale, el ne va apărea ca lui Duby: „cel mai bun martor al vremii sale, chiar de departe" (G. Duby, *L'anno mille*, Torino, 1976, p. 13).

Guido d'Arezzo (Guidus Aretinus)

În mediul din Emilia-Romagna, mai precis în abaţia benedictină de la Pomposa, lângă Ferrara, s-a format Guido (992-1050), *musicus et monachus* (cum îl va numi Donizone), numit apoi *d'Arezzo*, fiindcă din 1023 a fost magistru de canto în catedrala din acel oraş, unde îl invitase episcopul Teobald. Sunt cunoscute numeroase tratate ale sale de teorie muzicală, precum *Epistola ad Michaelem de ignoto cantu*, în care afirmă că, în calitate de călugăr, înţelege să fie util altor călugări. Aceasta e consacrată în special studiului tonurilor şi intervalelor, însă Guido găseşte prilejul să relateze,

Scanned with OKEN Scanner

printre altele, povestea sticlei care nu se sparge, de origine petroniană (*Satyricon*, 51), dar deja cunoscută în perioada medievală de Isidor (*Etymologiae*, XVI, 16, 6) şi mai apoi de Ioan din Salisbury (*Policraticus*, IV, 5). Primele încercări polifonice fuseseră propuse în secolul al IX-lea de Hucbald de Saint-Amand (Hucbaldus Elnonensis), dar notarea muzicală a neumelor este meritul lui Guido care, pe când era magistru de muzică la Pomposa, înţelesese că elevii puteau să înveţe numai cu ajutorul magistrului şi inventase pentru ei portativul colorat şi un nou mod de a solfegia, izolând silabele iniţiale ale fiecărui emistih din prima strofă a imnului safic dedicat de Paulus Diaconus lui Ioan Botezătorul

UT queant laxis REsonare fibris
MIra gestorum FAmuli tuorum,
SOLve polluti LAbii reatum
Sancte Iohannes.[6]

Aranjându-le melodic în gamă, Guido a obţinut numele notelor muzicale: *ut, re, mi fa, sol, la, si*. Celebră e în special lucrarea *Micrologus, idest brevis sermo de musica*, care a devenit manualul pe care s-au format în Evul Mediu târziu generaţii întregi de muzicieni.

Papias

Dacă în domeniul ştiinţei muzicale intuiţiile lui Guido au permis realizarea unor progrese remarcabile, şi în alte discipline s-au făcut importanţi paşi înainte în aceeaşi perioadă. Chiar pe la jumătatea secolului al XI-lea întâlnim o operă emblematică pentru efortul de sinteză realizat de gramaticienii şi lexicografii epocii: e vorba de *Elementarium doctrinae rudimentum* a lombardului Papias. Apărute iniţial în jurul secolului al IV-lea d.Chr. din nevoia de a satisface curiozităţi erudite în domeniul etimologiei şi al semanticii, îmbogăţite de aportul din ce în ce mai consistent şi mai abundent al scoliilor, al literaturii hermeneutice, al gloselor şi, mai general, al gramaticilor, operele lexicografice sfârşesc prin a deveni în secolul al XII-lea şi al XIII-lea unul dintre elementele de sprijin ale formării scolastice şi culturale, transformându-se în adevărate *summae* ale cunoaşterii medievale şi prefigurând dicţionarele enciclopedice de astăzi.

Marele succes al dicţionarului lui Papias, reprodus de mai multe ori în decursul secolului al XIV-lea şi consultat încă în cel de-al XVI-lea, este probabil legat de faptul că în el vocabulele, preluate din lexicul scriitorilor creştini, sunt ordonate alfabetic, chiar dacă numai pe baza primei litere iniţiale. Această mică enciclopedie, uşor de consultat, oferă cel puţin indicaţii cu privire la cantitatea prozodică, la genul şi flexiunea fiecărei vocabule şi furnizează o scurtă explicaţie a semnificaţiei lor, uneori însoţită de lămuriri etimologice; iar când e vorba de cuvinte importante,

6. „Ca slujitorii tăi să poată cânta/ Cu glas puternic minunatele-ţi fapte,/ Şterge tu vina pângăritei guri,/ Sfinte Ioane" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

autorul nu ezită să compileze disertaţii în adevăratul sens al cuvântului. E ceea ce se întâmplă pentru cuvintele relative la toate artele din *trivium* şi *quadrivium*, în afară de muzică, pentru care, evident, Papias dovedea un slab interes, dat fiind că tratatele lui Guido d'Arezzo fuseseră scrise cu câteva decenii mai înainte.

Opera lui Papias şi cele care se inspiră din ea, precum *Derivationes* a lui Ugoccione da Pisa (Hugutio Pisanus) din secolul al XII-lea au avut oricum o enormă importanţă pentru răspândirea culturii: e suficient să ne gândim că la ele recurgeau frecvent oameni de statura lui Dante şi Boccaccio.

Petru Damiani

Poliedrica activitate literară îl impune pe Petru Damiani (care a avut un temperament versatil pe cât de sever şi univoc) ca personalitate foarte relevantă. Născut la Ravenna către 1007, şi-a petrecut aici copilăria în sărăcie şi tot aici a făcut primele studii pe care a putut să le continue mai apoi la Faenza şi Parma prin grija fratelui său. Deprinsese temeinic artele liberale şi se specializase în ştiinţe juridice, dar o puternică, şi neaşteptată, criză religioasă l-a determinat să abandoneze lumea şi să se retragă, înainte de a împlini treizeci de ani, în viaţa eremitică, în cenobiul camaldolez Fonte Avellana, în apropiere de Gubbio, unde a devenit prior în 1043, urmându-i lui Landulfus.

Dar opţiunea pentru viaţa contemplativă nu a fost totală şi, oricum, nu l-a împiedicat, atunci când i s-a părut necesar, să părăsească claustrul şi să ia parte cu hotărâre la lupta, chiar şi politică, angajată pentru reînnoirea şi reformarea obiceiurilor ecleziastice. În predici şi scrieri a atacat violent simonia, imoralitatea şi corupţia Bisericii contemporane, alăturându-se în mod firesc în această operă apostolică lui Hildebrand de Soana şi pontifilor reformişti Nicolae al II-lea şi Alexandru al II-lea; *Rithmus paenitentis monachi* (*carm.*, CCXX Lokr. 6) este un bun exemplu pentru severele sale convingeri morale. Numit cardinal-episcop de Ostia, începând din 1057 desfăşoară, ca legat papal al lui Ştefan al II-lea, numeroase şi delicate misiuni în Italia (la Milano, Florenţa şi Ravenna) şi în străinătate (la Cluny şi Mainz). A murit la Faenza în 1072.

De la el ne rămân numeroase *Sermones* (predici rostite de obicei în faţa unui auditoriu de călugări), multe *Epistolae* (reunite în opt cărţi) şi câteva *Vitae* de sfinţi (dintre care semnalăm *Vita Sancti Romualdi*, fondatorul aşezământului de la Camaldoli, un călugăr din Ravenna mort cu câţiva ani înainte, căruia Petru Damiani îi atribuie multe dintre experienţele sale, şi *Vita Odilonis*, scrisă la cererea celebrului abate de Cluny, Hugo); dar activitatea sa literară este relevantă în special datorită opusculelor polemice şi teologice.

Într-adevăr, opera principală este *Liber Gomorrhianus*, un tratat compus împreună cu un altul intitulat *Liber gratissimus*, în vremea papei Leon al IX-lea (1049-1054). *Liber Gomorrhianus* este un aspru rechizitoriu împotriva preoţilor vremii, atraşi de grijile lumeşti, de frecventarea tribunalelor, de partidele de vânătoare, în loc de meditaţia asupra textelor sacre şi de rugăciuni. Deosebit de virulent este atacul împotriva simoniei şi al concubinajului preoţilor.

Scanned with OKEN Scanner

În secolul său, Petru Damiani a fost apreciat în special ca teolog, fiindcă în dogmatică a contribuit la clarificarea temei sacramentelor şi mariologiei, iar în domeniul spiritual la teoretizarea vieţii eremitice. Acest om, atât de pregătit să înfrunte bătălii pentru reformă şi atât de sugestiv în a-şi exprima propriile sentimente în poezie, a fost practic şi un ferm teoretician al necesităţii de a renunţa *in toto* la lumea exterioară, în scopul descoperirii sinelui şi a adevăratei esenţe proprii prin intermediul experimentării individuale a vieţii ascetice (a se vedea în special opusculul *De contemptu mundi*). Prilej fundamental al acestei vieţi este tăcerea: *silentium loquendi magister*[7] (*PL*, 145, 724, *De perfecti monachi informatione*), fiindcă renunţarea la dialog favorizează opera scrisă. Pe dialogul între magistru şi elev se baza învăţământul tradiţional în şcoala anterioară, antică şi medievală: în schimb, în mănăstire „se scrie pentru că nu se vorbeşte, se scrie pentru a nu vorbi deloc" (J. Leclercq, *Cultura umanista e desiderio di Dio*, Firenze, 1983, pp. 199-200).

Mult mai intransigent decât Lanfranc din Pavia (Lanfrancus Cantauriensis) şi Anselm de Aosta, aparent el nu lasă niciun loc studierii clasicilor şi filosofilor păgâni, într-atât încât opusculul *Ad Leonem eremitam*, scris spre lauda vieţii ascetice, începe cu aceste cuvinte:

> *Platonem latentis naturae secreta rimantem respuo; [...] cuncta etiam sphaerici orbis climata radio distinguentem Pythagoram parvipendo; Nichomachum quoque [...] abdico; Euclidem perplexis geometricalium figurarum studiis incurvum aeque declino [...] Christi me simplicitas doceat, vera sapientium rusticitas ambiguitatis meae vinculum solvat. Quia enim, iuxta Pauli vocem, non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes* (*PL*, 145, 232-233[8]).

Ostil faţă de dialectică, e ostil şi faţă de călugării care vor să iasă din mănăstire pentru a se asocia cu gramaticienii; el afirmă: *Mea* [...] *grammatica Christus est*[9] (*Epist.* VIII, 3) şi consideră că filosofia trebuie să fie slujitoarea teologiei. Însă chiar cu acceptul său cultura profană îi hrănise tinereţea: *Olim mihi Tullius dulcescebat, blandiebantur carmina poetarum* [...] *Sirenes usque ad exitium dulces meum incantaverant intellectum*[10]. Iar această cultură, formal şi oficial repudiată după intrarea în claustru, e tocmai cea care conferă eleganţă şi vigoare stilului prozei sale extrem de eficace

---

7. „Tăcerea magistru în ale vorbirii" – n.trad.
8. „Îl refuz pe Platon care scrutează tainele naturii nedezvăluite; [...] îl preţuiesc puţin şi pe Pitagora care trasează cu bagheta toate unghiurile lumii sferice; chiar pe Nicomah [...] îl reneg; la fel, îl dau deoparte pe Euclid aplecat asupra complicatelor cercetări ale figurilor geometrice [...] Simplitatea lui Christos să îmi dea lecţii, adevărata simplitate a celor înţelepţi să desfacă legătura incertitudinii mele. Fiindcă, după cuvântul lui Paul, lumea nu l-a cunoscut pe Dumnezeu prin înţelepciune, ci lui Dumnezeu i-a plăcut să îi mântuiască pe credincioşi prin simplitatea predicării" – n.trad.
9. „Gramatica mea este Christos" – n.trad.
10. „Odată Tullius îmi era dulce, mă răsfăţau cântecele poeţilor [...] Dulcile sirene îmi încântau mintea de mă prăpădeam" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

şi care îi permite, în compoziţiile metrice şi ritmice, să îmbine misticismul auster cu tehnica impecabilă. Emblematic în această privinţă este ritmul din De gloria Paradisi, în care sufletul, însetat de viaţa eternă, doreşte să iasă din temniţa trupului şi aspiră să se întoarcă în sfârşit din exilul pământesc în adevărata patrie cerească. Cei fericiţi sunt prezentaţi deci ca unii care (*PL*, 145, 982)

Avidi, et semper pleni,
Quod habent desiderant:
Non satietas fastidit,
Neque fames cruciat:
Inhiantes semper edunt,
Et edentes inhiant[11].

Lungul ritm se încheie cu o invocaţie adresată lui Dumnezeu, ca să-i primească în cer pe cei merituoşi.

Pentru Petru Damiani latina e o limbă vie pe care o foloseşte cu mare uşurinţă; e usturătoare deci ironia sa cu privire la călugării care se îngrijesc mai degrabă să respecte regulile lui Donatus, decât regula Sfântului Benedict! (*De perfectione monachorum*, pp. 254-256, Brezzi).

Otloh de Sankt Emmeram (Othlonus Ratisbonensis)

Născut în dieceza de Freising, a studiat mai întâi la Tegernsee, unde, dând dovadă de o precocitate de nestăpânit, a început să scrie fără îndrumarea unui magistru, aşa încât nu a învăţat să ţină corect *stilus*-ul şi pana. Mai apoi şi-a desăvârşit studiile în calitate de canonic în *scriptorium*-ul de la Würzburg, acolo unde predase pentru douăzeci de ani Stefano da Novara (Stephanus Grammaticus) şi care fusese îmbogăţit în mod remarcabil de episcopul Henric (995-1018).

Dezgustat de slaba cultură a clericilor de la Würzburg, s-a transferat la Regensburg. Aici, la douăzeci de ani a devenit călugăr, într-o profundă criză de identitate şi de credinţă, aşa cum putem deduce din *Liber de tentationibus cuiusdam monachi. Quidam monachus*[12] este tocmai Otloh (1010-1070) care ne face părtaşi la drama sa patologică, povestindu-ne foarte personala sa contestare a catolicismului din vremea lui, care i-a cauzat un soi de alterare mentală de care a reuşit să se vindece cu un efort uriaş.

A citit Biblia rămânând cu impresia că istoria sacră este istoria ipocriţilor şi a celor insolenţi; de aici şi atitudinea sa de refuz faţă de Dumnezeu şi temporara refugiere în lectura clasicilor, în special a lui Lucan, pe care îl citeşte chiar şi în timpul bolii, dar pe care mai apoi îl repudiază, optând din nou pentru Sfânta Scriptură. Aşadar, în el este puternic contrastul dintre cultura sacră şi cea profană, care este depăşit de

11. „Avizi şi plini mereu,/ doresc ceea ce au:/ nici saţul nu-i povară,/ nici foamea nu-i tortură:/ dorind mereu, mănâncă,/ şi când mâncă, vor" – n.trad.
12. „Un oarecare călugăr" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

fuziunea dintre literatură şi rugăciune cu conştiinţa că, în viaţă, alternează „dificultăţile şi momentele întunecate ale ispitelor" cu „mângâierile răbdării şi ale speranţei" (*De cursu spiritali*, *PL*, 146, 145 şi 134).

De aceeaşi vârstă cu Petru Damiani şi moralist ca şi el, om zbuciumat, nevrotic şi bolnav fizic (devenise aproape orb forţându-şi ochii cu lectura textelor), dar foarte vivace sub aspect intelectual, a compus diverse alte scrieri cu conţinut, mai mult sau mai puţin puternic autobiografic. Dar şi în operele cu caracter personal, precum *Liber visionum* (de interpretare a viselor), a ţinut întotdeauna cont de folosul pe care cititorul îl putea trage din ele; acesta e mai mare pentru texte precum *De doctrina spiritali* (cu intenţie edificatoare) şi *De cursu spiritali* (despre corupţia clerului), dar se regăseşte şi în operele hagiografice, precum *Vita Volfkangi*, în proză rimată, *Vita Sancti Bonifati* şi *Vita Sancti Altonis*.

Pentru a educa un grup de elevi care îi fusese încredinţat a compus şi o operă în care sunt culese proverbe extrase din texte sacre (Biblia) şi profane (Sallustius, Horaţiu, Lucan, Seneca, Iuvenal); dar să îl auzim chiar pe Otloh:

> Dacă doreşte, orice şcolar va putea fi instruit cu aceste proverbe adunate aici. Practic, se prezintă sub forma unor sentinţe mult mai scurte şi mai uşor de înţeles decât fabulele lui Avian şi sunt mai utile decât unele distihuri ale lui Cato. Aproape toţi magiştrii au obiceiul de a-i pune pe copiii care încep să studieze să citească aceste două opere, fără să ţină cont că trebuie să prezinte celor care cred în Christos, fie tineri, fie mai mari, primele elemente care sunt religioase, şi nu păgâne, aşa încât elevii, instruiţi astfel, să poată ulterior să înveţe într-un mod mai sigur literatura profană şi arta gramaticii. Într-adevăr, cu toate că tinerii nu sunt în stare să deosebească binele de rău, de obicei ei reţin în ei înşişi mai sigur şi mai degrabă răul decât binele. Cei care se îngrijesc să le asigure tinerilor pe care îi instruiesc o bună încheiere a studiilor trebuie să facă ceva pentru debutul acestora, adică să supravegheze începutul instruirii lor. (PL, 146, 299; trad. it., P. Riché, *Le scuole e l'insegnamento dell'Occidente cristiano*, Roma, 1984, pp. 378-379)

Jean Leclercq scrie că figura sa atât de controversată este reprezentativă pentru multe altele. Condiţia întregii sale experienţe religioase este cunoaşterea din domeniul literelor; rezultatul este pacea interioară. Între punctul de pornire şi cel de sosire se plasează conflictul între valori contrastante, lupta între tendinţe opuse. Este o dramă uneori dureroasă, dar care la final îşi găseşte rezolvarea în lumină şi pace: „«lumina ştiinţei a strălucit viu în inima mea» (*De cursu spiritali*, *PL*, 146, 218) [...]. În special, el atinge în sine însuşi o ordine şi un acord între spirit şi materie, ordinata animae atque corporis compago"[13] (*De tribus quaestionibus*, *PL*, 146, 122) (J. Leclercq, „L'umanesimo dei monaci nel Medioevo", *Studi Medievali*, 10, 1969, pp. 69-113, acum în *Umanesimo e cultura monastica*, Milano, 1989, pp. 17-63; citarea se regăseşte la p. 52).

13. „Ansamblul ordonat al sufletului şi corpului" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Adam din Bremen (Adamus Bremensis)

A fost colaborator al foarte activului arhiepiscop Adalbert şi elev al lui Lambert de Hersfeld (cca 1028 – cca 1077) care, imitându-i pe Sallustius şi Titus Livius, scrisese o lucrare intitulată *Annales*, în care trebuie semnalat între altele, pentru anul 1077, o eficientă descriere a episodului cu Henric al IV-lea la Canossa.

Opera sa *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, scrisă către începutul ultimului sfert al secolului, deşi compusă ca operă literară pe modelul istoric al lui Sallustius şi epic al lui Lucan, dobândeşte o mare importanţă pentru istoria şi geografia Europei nordice, fiindcă se sprijină şi pe relatările navigatorilor contemporani. Cartea a III-a este dedicată lui Adalbert, portretizat în perioada ascensiunii şi consacrării ca arhiepiscop de Hamburg-Bremen, cu puţin timp înainte să înceapă ambiţioasa construcţie a catedralei din Bremen; sunt apoi descrise raporturile sale strânse cu curtea şi cu papalitatea, puternica influenţă pe care, profitând de rolul său, Adalbert a exercitat-o asupra administratorilor regelui, mania sa pentru glorie şi faimă lumească, obiceiurile de viaţă, disputele cu nobilimea laică germană, bogăţiile bisericii sale şi duşmăniile cu alţi prelaţi. Adam ştie să aleagă ceea ce e mai bun dintre faptele colorate şi nu puţinele tertipuri ale acestui personaj megaloman, care guverna asupra unei regiuni de graniţă plină de perspective îmbucurătoare; astfel, cu ochiul unui observator clinic capabil să prindă din zbor primele simptome de boală, conturează un soi de protagonist în mişcare.

Din punct de vedere istoric, atenţia este centrată pe dificila convertire a slavilor care, în conflictul lor cu saxonii, apar din când în când victime sau persecutori; de altfel, egoismele şi aviditatea anumitor principi sau prelaţi germani încetinesc, sub aspect temporal, fenomenul convertirii slave. Pe ansamblu, *Gesta* este istoria saxonilor din perioada primitivă până la cucerirea teritoriilor slave din vremea autorului; rezultatul e un tablou preţios al ţinuturilor septentrionale, în special al Danemarcei, mai ales în cartea a IV-a, *Descriptio insularum Aquilonis*, cu conţinut geografic. Ca o curiozitate, trebuie amintit că Adam a fost cel dintâi istoric care a vorbit de descoperirea unei părţi a Americii de către vikingi în jurul anului 1000.

Ruodlieb

Databil la jumătatea secolului al XI-lea, *Ruodlieb*, al cărui manuscris autograf provine de la Tegernsee, este un poem complex în care pot fi sesizate elemente de proveniență foarte diferită: epopee germanică, ceremonial bizantin, cadru oriental. Din cele cca 2.000 de versuri păstrate din acest poem, care a fost definit „cel mai vechi roman medieval" (nu se cunoaşte care era întinderea textului integral), se poate reconstitui următoarea tramă: Ruodlieb, cavaler condamnat la exil pentru zece ani, îşi pune sabia în serviciul unui monarh străin; iese în evidenţă pentru vitejia sa într-un război victorios în care îl face prizonier pe regele duşman.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru a-i face pe plac mamei, hotărăşte în sfârşit să îşi abandoneze regele care, pentru a-l răsplăti, îi dă posibilitatea să aleagă între o comoară şi nişte sfaturi înţelepte. Ruodlieb alege sfaturile, iar regele îi oferă douăsprezece, dar împreună cu două pâini pe care el va trebui să le taie numai în prezenţa mamei. În timpul călătoriei de întoarcere, după ce a înfruntat o serie de peripeţii, se întâlneşte cu un nepot de-al său care se află în căutarea unei logodnice. Decide să îl însoţească şi se duce cu el la castelul unei bogate şi nobile doamne, de a cărei fiică nepotul se îndrăgosteşte (şi ea de el) jucând şah.

Întors la mama sa, Ruodlieb îi duce la altar pe cei doi tineri; acum e rândul lui să se căsătorească, dar, mai puţin norocos decât nepotul, se îndrăgosteşte de o doamnă mai puţin virtuoasă, în timp ce mama sa, în vis, prevede pentru fiu o căsătorie mult mai bună decât aceea pe care e gata să o încheie. Şi visul se va adeveri: într-adevăr, în ultimul episod Ruodlieb stă de vorbă cu un pitic care îi promite să îi dezvăluie ascunzătoarea comorii a doi regi, cu care acesta va trebui să se lupte pentru a obţine comoara şi mâna fiicei unuia dintre ei.

În ciuda stării fragmentare şi a complexităţii tematice, această specie de roman epic păstrează, pentru toată durata sa, un ton unitar care, dată fiind gratuitatea întâmplărilor, este lipsit de orice formă de moralizare satirică sau didactică. În plus, autorul dezvăluie o maturitate şi o cunoaştere a lumii care îl dezleagă de orice legătură livrescă; ca scriitor însă este lipsit de talent: latina sa e nesigură şi dovedeşte că autorul gândeşte în germană, în vreme ce hexametrii săi sunt condiţionaţi de exigenţa rimei leonine. Stilul e spălăcit şi uniform.

În cadrul studiilor juridice, trebuie amintit că în Germania, în 1025, murise Burkhard (Burchardus Vorminientis), celebrul episcop care, în afară de faptul că a favorizat noua dezvoltare a oraşului Worms, compilase cu ajutorul a diverşi clerici importanta culegere *Decretalium libri viginti*, care, mai apoi, a circulat cu numele său, pur şi simplu ca *Burchardus*.

În Franţa în schimb, chiar în aceeaşi perioadă era activ Fulbert, magistru faimos care, poate, ascultase la Reims lecţiile lui Gerbert d'Aurillac (papa Silvestru al II-lea); între 1003 şi 1006 fusese consilier al episcopului de Chartres, în locul căruia urmase prin voinţa regelui Robert cel Pios. După ce a pus să se reconstruiască catedrala, a făcut din ea sediul faimoasei şcoli de studii platonice în care, în afară de obişnuita educaţie, se oferea o importantă educaţie spirituală. A murit în 1028.

Berengar din Tours

Printre elevii săi merită amintit Berengar din Tours (1010-1088), de la care şi-a luat numele *controversia berengariana*, o dispută teologică ce s-a întins pe vreo douăzeci de ani, în care Berengar s-a luptat pentru afirmarea dialecticii mai presus de orice autoritate. După ce fusese elev la Chartres, devenise profesor la Angers, apoi s-a întors la Tours, unde se născuse şi unde, cu elocinţa sa, i-a atras pe mulţi studenţi dornici să înveţe literele şi dialectica. Numai după ce a descoperit *De corpore et sanguine* a

Scanned with OKEN Scanner

lui Ratramn de Corbie/Ratramnus Corbeiensis (pe atunci atribuit lui Ioan Scotus Eriugena) s-a ocupat de teologie şi în special de interpretarea misterului euharistiei, ajungând suspect de erezie.

În tratatul *De sacra coena*, el susţinea de fapt că calităţile accidentale ale pâinii şi ale vinului nu s-ar putea păstra fără fondul intim care le susţine şi care, din perspectivă aristotelică, s-ar putea numi „substanţă"; aşadar, Evanghelia nu poate vorbi de o adevărată transsubstanţiere, fiindcă trupul şi sângele lui Christos se găsesc în speciile sacramentale în mod voalat.

În 1049, în cadrul acestei controverse l-a provocat pe Lanfranc de Pavia (Lanfrancus Cantuariensis), care, deşi abandonase de ceva timp, întrucât era călugăr, calea raţiunii (*ratio*) pentru a urma autoritatea (*auctoritas*) Sfintei Scripturi, s-a decis să îl înfrunte chiar pe terenul preferat de Berengar, cel al raţionamentului dialectic, compunând *Liber de corpore et sanguine Domini adversus Berengarium*. Şi l-a înfrânt, determinând condamnarea tezelor sale ca eretice.

Egbert de Liège (Ecbertus Leodiensis)

În primul sfert al secolului al XI-lea, într-o şcoală catedrală din valea Meusei, un obscur profesor, Egbert de Liège, le preda discipolilor săi artele din *trivium*.

> Era cu totul şi cu totul un magistru, aşa cum apare limpede din cartea sa, scrisă pe de-a întregul pentru predare, şi avea o sensibilitate şi o înţelegere umană care îi uşurau foarte mult dificila sarcină. Dar cu blândeţea nu a realizat prea multe şi a rămas ceea ce era în fond: nu s-a lăsat deloc atras de noile idei ale reformei de la Cluny, iar la bătrâneţe a rămas singur (M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München, 1923, reeditată în 1965, vol. II, p. 536.)

Dar tocmai ceea ce lui Manitius i se par limite indiscutabile sunt în schimb calităţi ale lui Egbert.

În corăbioara metaforică a lecţiilor sale (*Fecunda ratis* este titlul operei) el a încărcat toată cunoaşterea acumulată în lungii ani de lecturi atente şi răbdătoare din poeţii şi prozatorii clasici, din Biblie şi din scrierile patristice, şi le-a distilat seva în eficiente sentinţe proverbiale şi apologuri în prima parte, *Prua*, dedusă pe de-a întregul din textele clasice, şi la fel a procedat cu cea de a doua, *Poppa*, derivată cu totul din textele creştine.

Dar prin ce anume diferă culegerea lui Egbert de operele celebre şi foarte răspândite în şcolile vremii, precum *Disticha Catonis* sau *Romulus*? În primul rând tocmai faptul de a nu fi recurs la *Disticha Catonis* şi la *Romulus*: Egbert a vrut să scrie cu mâna lui o carte, născută din experienţa de o viaţă întreagă dedicată predării, în care a topit şi amalgamat în mod original, într-un înveliş nou, precepte deduse din textele canonice ale lumii clasice şi creştine, proverbe şi povestiri din folclorul local, modeste părţi ale propriei fantezii.

Scanned with OKEN Scanner

Ca mărturie a eficienței cu care a reușit uneori să își formuleze sintezele e suficientă citarea unor proverbe pe care le repetăm și azi într-o formă analoagă sau nu diferită: *Ante boves versum non vidi currere plaustrum* (I, 317: „Nu am văzut să meargă carul pus în fața boilor"); *Labitur enitens sellis herere duobus* (I, 175: „Cade cel ce se străduiește să stea pe două scaune"); *Corticis et ligni medium ne fixeris unguem* (I, 72: „Să nu îți pui unghia la mijloc între scoarța și trunchiul copacului").

Adesea, propunând aceste seminţe de înțelepciune populară, Egbert nu ezită să folosească emistihuri sau *iuncturae* ale poeților clasici; astfel „Nu mai e vremea în care Berta torcea" devine *Hoc quoque cum multis abiit, quod Bertheca nevit* (I, 241: „Cu multe altele și acest fapt s-a dus, că Berta a tors"), unde primul emistih este cu totul ovidian (*Met.*, XIV, 310), în timp ce, chiar la începutul culegerii, *Lupus in fabula* (*Adelphoe*, 537) a lui Terențiu se transformă în *It lupus inter oves, cum sermo ceditur inde* (I, 10: „Lupul merge între oi când nu se mai vorbește de el"), unde, cu rafinament elegant, poetul pare să facă aluzie la un alt pasaj din Terențiu (*Heautontimorumenos*, 242: *dum sermonem cedimus*).

Acest maestru umil care îi cunoștea și îi folosea, direct sau indirect, dintre prozatori pe Varro, Cicero, Sallustius, Seneca, Curtius Rufus, Martianus Capella, Boetius și diferiți gramaticieni, iar dintre poeți pe Plaut, Terențiu, Lucilius, Laberius, Publius Sirus, Virgiliu, Horațiu, Ovidiu, Fedru, Persius, Lucan, Iuvenal, Avian și Maximian, dar și pe creștinii Orientius și Dracontius, nu avea ce să invidieze la cei mai iluștri și mai celebrați succesori ai săi din școlile de la Chartres și Orléans. Egbert a știut deci să recupereze valorile trecutului, să le reelaboreze și să le adapteze la modernele exigențe ale tinerilor săi elevi; dar și mai semnificativă este modernitatea orientărilor sale pedagogice, așa cum apar ele în ciorna *De immitibus magistris et pigris* (I, 1235-1280):

> Există școli bazate mai degrabă pe bici decât pe discuție. Se slăbește trupul, nu există preocupare pentru îngrijirea spiritului. Furia lui Radamante e mai puțin implacabilă decât aceea a unora dintre magiștri [...]. Unii magiștri stupizi vor ca elevii să știe ceea ce nu au învățat: spiritul se hrănește din interior, iar pentru aceasta biciul nu e de niciun ajutor. Veți rupe de pomană o întreagă pădure pe spinările bieților voștri elevi, dacă lipsește spiritul [...]. Eu văd că e maltratat și cel care e capabil să învețe, și cel care nu e [...]. Acest mic nefericit pe care îl potopiți de lovituri pleacă la fel de puțin instruit ca atunci când a venit [...]. Unii îi lovesc pe copii de parcă le-ar fi sete de sângele lor, sau de parcă ar vrea să se răzbune pe ei de uciderea propriului tată. Nu așa se formează un om bun [...] Ar fi o muscă albă dacă ar ieși bine format dintr-un asemenea fel de viață și de educație [...] (din P. Riché, *Le scuole e l'insegnamento dell'Occidente cristiano*, ed. cit., pp. 373-374).

Aelfric de Eynsham (Aelfricus Grammaticus)

În Anglia secolului al IX-lea, în vreme ce dispărea acel soi de ligă de regate independente formată în secolul al VII-lea și cunoscută ca Heptarhia, țara a luat numele

de England (pământul anglilor) şi chiar şi regatul a fost unificat sub suveranii din Wessex; primul rege a fost Egbert (827-839), căruia i-au urmat descendenţii săi până la Albert cel Mare, care a domnit din 871 până în 901 şi care a trebuit să lupte aprig până în 897 împotriva vikingilor care în Anglia erau numiţi danezi. El a reuşit să îi respingă, dar, către sfârşitul secolului al X-lea, după nenumărate invazii daneze, insula a fost cucerită.

Dintre regii vikingi trebuie amintit Knut cel Mare, care a domnit din 1016 până în 1035 asupra Danemarcei, Norvegiei şi Angliei, cu deplină autoritate asupra Mării Nordului, ale cărei ţărmuri le controla în totalitate. Cu Eduard Confesorul (1042) regalitatea saxonă a revenit la tron, dar, la moartea sa, normanzii au debarcat în Anglia sub conducerea lui Wilhelm Cuceritorul, care i-a învins pe saxoni în bătălia de la Hastings, în 1066, şi a devenit stăpânul insulei.

În perioada anglo-saxonă, cultura a înflorit în special în mănăstiri, graţie activităţii a trei călugări-episcopi: Dunstan, episcop de Worcester şi arhiepiscop de Canterbury; Aethelwold, episcop de Winchester, şi Oswald, arhiepiscop de York şi succesor al lui Dunstan ca episcop de Worcester.

În această epocă, Aelfric a fost cel mai important scriitor de proză engleză (*Old English*) înainte de cucerirea normandă.

Se născuse în Wessex către 955 şi în 970 a intrat în mănăstirea de la Winchester, unde îşi avea sediul o faimoasă şcoală şi unde a fost un colaborator de nădejde al lui Aethelwold. După moartea lui Aethelwold în 984, în 985 a fost consacrat preot, iar în 987 s-a transferat în mănăstirea Cerne, fondată de curând; aici a compus cartea I a operei *Catholic Homelies*, în 989, iar trei ani mai târziu cartea a II-a; e vorba în general de 80 de omilii care cuprind istoria creştină a lumii de la creaţie la Judecata Universală. În 1005 a mers ca abate în mănăstirea din Eynsham, în Oxfordshire; înainte de a se transfera, a scris *Lives of Saints*, o altă operă în *Old English*.

Printre altele, între 992 şi 1002 a scris o gramatică latină în engleza veche, cu traducerile unor extrase din Donatus şi Priscian şi dotată cu un glosar anglo-latin de cca 3.000 de cuvinte, care este şi cel mai vechi cunoscut de noi, şi, în sfârşit, o operă în latină, *Colloquia*. În ea, latina, fiind încă o limbă vorbită care trebuie făcută accesibilă laicilor mai culţi, este predată sub forma unor dialoguri imaginare între un discipol şi un magistru; cuvintele latine sunt explicate în traducere, ca să zicem aşa, interliniară. Primul discipol răspunde la întrebări referitoare la ocupaţia sa de călugăr, adică la serviciul divin, la lecturi şi la cânt; apoi sunt prezentaţi alţi elevi care se prefac că au diferite meserii: cioban, văcar, vânător, pescar, negustor, cizmar etc. etc.; ei trebuie să cunoască pe de rost o serie de cuvinte latine referitoare la aceste meserii şi nu ezită, cu un strop de masochism, să se supună biciuirii:

> *M(agister): Vultis flagellari in discendo?*
> *D(iscipuli): Carius est nobis flagellari pro doctrina quam nescire.*[14]

14. „Magistrul: Vreţi să fiţi biciuiţi pe timpul învăţării?/ Discipolii: Ne e mai drag să fim biciuiţi pentru învăţătură decât să nu ştim" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Carmen de Hastingae proelio

În mod tradiţional atribuit lui Guy, episcop de Amiens şi capelan al Matildei, soţia lui Wilhelm Cuceritorul, este textul cu care de obicei se consideră că începe literatura anglo-latină după cucerirea normandă. De curând însă, s-a susţinut cu argumente destul de solide că data compunerii nu ar fi 1067, ci o perioadă ulterioară anului 1125 (versurile 329-334 ar fi adresate unuia dintre fiii lui Wilhelm), locul în care a fost compus poemul ar fi Franţa de Nord, iar finalitatea aceea a unui pur exerciţiu literar (*cf.* R.C.H. Davis, „The *Carmen de Hastingae proelio*", *English Historical Review*, 93, 1978, pp. 241-261). Nu s-a ajuns încă la o soluţie acceptată de toţi, dar interesul suscitat de poem rămâne puternic; e alcătuit din distihuri, dar în general constă din 835 de versuri: fiindcă se termină cu un hexametru, e probabil incomplet.

Cei douăzeci şi cinci de hexametri introductivi se deschid astfel:

> *Quem probitas celebrat, sapientia munit et ornat,*
> *Erigit et decorat, L.W. salutat*[15].

În al doilea vers, abrevierile au fost interpretate ca *L(anfrancum) W(ido)*, identificând cele două personaje cu Guy de Amiens şi Lanfranc de Pavia, episcop de Canterbury din 1070. Dar soluţiile pot fi şi altele.

În *Carmen* se povesteşte istorica bătălie dintre Wilhelm şi Harold, care se defăşoară cu sorţi nesiguri; Wilhelm îşi pierde de două ori propriul cal, dar reuşeşte să îl înlocuiască de două ori, în vreme ce Harold moare ucis de patru cavaleri, iar englezii sunt înfrânţi. În dimineaţa următoare, Wilhelm dă ordin ca Harold, precum Beowulf, să fie îngropat pe culmea unei stânci abrupte de la malul mării, ca străjer împotriva duşmanilor (vv. 591-592):

> *Per mandata ducis rex hic Heralde quiescis,*
> *Ut custos maneas littoris et pelagi*[16].

Sfântul Anselm de Aosta (Anselm de Canterbury)

Dacă Lanfranc, în polemica sa cu Berengar, se limitase să fixeze, coordonându-le, învăţăturile fundamentale ale tradiţiei, cel care a ştiut, în schimb, să le exprime într-o formă cu totul nouă, rămânând totuşi pe făgaşul gândirii platonico-augustiniene, a fost cel mai valoros elev al lui Lanfranc din şcoala de la Bec şi, mai târziu, succesorul său ca prior la mănăstirea din Bec (din 1060 în 1078), iar din 1093 ca arhiepiscop de Canterbury: Anselm de Aosta (1033-1109).

---

15. W. îl salută pe L., pe care probitatea îl laudă, înţelepciunea îl înzestrează,/ Îl împodobeşte, îl înalţă şi îl cinsteşte" – n.trad.
16. „Aici odihneşti, rege Herald, prin ordinul domnului,/ Ca străjer să rămâi al mării şi-al ţărmului" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

În metodele pedagogice Anselm se dovedeşte un autentic adept al Sfântului Benedict, după cum o demonstrează solicitudinea, indulgenţa şi înţelegerea de care dă dovadă în educarea adolescenţilor şi tinerilor călugări. O bună mărturie este un fragment al biografului său Eadmer:

> Rezerva [...] o atenţie aparte adolescenţilor şi tinerilor, iar celor care voiau să afle de ce, le răspundea printr-o asemănare. Compara vârsta tinereţii cu ceara care fusese înmuiată numai bine pentru a aplica sigiliul. „Într-adevăr", spunea el, „dacă ceara e prea tare sau prea moale, atunci când se imprimă sigiliul, imaginea nu se reproduce cu totul. Dacă, în schimb, se aplică sigiliul când echilibrul între cele două, duritate şi moliciune, este potrivit, atunci amprenta acestuia va fi cu totul clară şi completă. La fel e şi în viaţa oamenilor. [...] În mijlocul acestor două contrarii stau adolescentul şi tânărul, la fel de înclinaţi înspre duritate şi maleabilitate. Dacă le vei împărtăşi anumite învăţături, vei reuşi să îi modelezi după cum vrei. Fiindcă mi-am dat seama de asta personal, veghez asupra tinerilor cu grijă sporită, căutând să smulg toţi germenii viciilor lor, aşa încât, într-o a doua etapă, educaţi cu înţelepciune pentru exercitarea cu sfinţenie a virtuţilor, să poată crea în ei înşişi imaginea omului spiritual" (Eadmer de Canterbury, *Vita di Sant'Anselmo*, trad. it. S. Gavinelli, Milano, 1987, I, 17, pp. 50-51).

Indulgenţa, înţelegerea şi răbdarea erau mijloacele în care Anselm avea încredere în exercitarea atribuţiunilor sale de magistru. O disponibilitate la fel de afectuoasă şi neîntreruptă o rezerva şi confraţilor din mănăstire; o disponibilitate care l-a determinat pe biograf să scrie: *sicque sanis pater et infirmis erat mater, immo sanis et infirmis pater et mater in commune*[17] (Eadmer, *Vita Sancti Anselmi*, I, 19). Procedând astfel, Anselm realiza în el însuşi prerogativa pe care într-o rugăciune către Sf. Paul o indicase drept caracteristică principală a lui Christos şi Paul, adică tocmai aceea de a îndeplini în acelaşi timp îndatoririle de tată şi de mamă.

Considerat primul adevărat filosof după Ioan Scotus Eriugena, a fost numit pe drept „părintele Scolasticii", dar profilul său de teolog nu este inferior celui de filosof. Precum odinioară Lanfranc împotriva lui Berengar, tot astfel Anselm în *Contra dicta Roscelini* se împotriveşte nu dialecticii în sine, ci utilizării greşite a argumentărilor dialectice pe care o practicase Roscellin de Compiègne (cca 1050-1120), teoreticianul aşa-zisului „nominalism", în interpretarea misterului Treimii.

De aceea, fără să se lase dus de vehemenţa polemicii şi fără să privilegieze credinţa sau raţiunea, el încearcă mai degrabă să le armonizeze; faimoasa formulă din *Proslogion*, care sună *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia, nisi credidero, non intelligam*[18], dovedeşte, tocmai, că, pentru el, dacă revelaţia precedă şi domină cercetarea filosofică, acesta nu este un motiv pentru a o exclude, aşa cum se vede şi în *Cur Deus homo*, dedicată Întrupării şi

17. „Şi astfel, pentru cei sănătoşi era tată, pentru cei bolnavi era mamă, ba chiar pentru cei sănătoşi şi cei bolnavi era şi tată, şi mamă la un loc" – n.trad.
18. „Căci nu caut să înţeleg ca să cred, ci cred ca să înţeleg. Căci cred şi aceasta: că nu voi înţelege decât dacă voi crede" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Răscumpărării. Pentru el, „capodopera umanismului este întruparea lui Dumnezeu: în Isus Christos, lui îi place să îl cinstească pe Dumnezeu ca om [...] nu există umanism mai înalt decât cel care îl unește în mod desăvârșit pe om cu Dumnezeu" (J. Leclercq, *Umanesimo e cultura monastica*, ed. cit., pp. 54-55).

În sfârșit, dialectica nu trebuie folosită pentru a distruge dogmele credinței, ci pentru a le înțelege mai bine, în mod compatibil cu posibilitățile minții umane. În *Monologion* și *Proslogion*, scrise la Bec între 1076 și 1078, Anselm se străduiește să demonstreze rațional existența lui Dumnezeu, folosind în special acea dovadă care, de la Kant încoace, este cunoscută ca „argument ontologic" și care constă în a considera că ideea însăși de Dumnezeu îi implică în mod necesar existența.

De altfel, utilitatea științei trebuie subordonată carității, potrivit formulei: *Plus enim debet amari caritas quam scientia!*[19] (*Epist.* 85, ed. Schmitt). Dedat cu totul cercetării speculative a adevărului, Anselm a fost poate mai puțin abil și diplomat decât Lanfranc în a gestiona sarcina de episcop; insolența regelui Angliei l-a constrâns de mai multe ori să meargă la Roma pentru a obține *consilium*[20] și protecție de la papă, dar de două ori a știut să îndure cu demnitate exilul pentru a salva *libertas ecclesiae*[21].

Filosofie și teologie, credință și rațiune formează la Anselm două binoame inseparabile: într-adevăr, puțini filosofi medievali au dat dovadă de libertatea intelectuală care transpare din *Cur Deus homo*, la fel cum la puțini teologi se întâlnește religiozitatea pasională care emană din *Epistola de incarnatione Verbi*; în esență, se poate afirma că Anselm marchează trecerea de la teologia călugărilor, întemeiată pe Biblie și pe alegorie, la teologia științifică.

În opera lui Anselm, citările biblice sunt, cum e firesc, foarte numeroase; dar chiar și în acest domeniu Anselm se dovedește foarte deschis și tinde mai degrabă să integreze dialectica în cercetarea teologică decât să o elimine. De aceea, evită să recurgă (fapt obișnuit la vremea sa) la *auctoritates* și preferă să apeleze la *ratio*; făcând aceasta, merge pe urmele lui Augustin, Grigore cel Mare și ale lui Beda, desăvârșindu-le învățătura.

Yves de Chartres (Ivo Cartunensis)

Elev și el al lui Lanfranc, Yves (1040-1115) a fost autor de predici, epistole și tratate de drept canonic; a abordat problema învestiturilor cu mare echilibru și cu o excelentă capacitate de argumentare juridică, vrând să concilieze spiritul inovativ cu conservatorismul. A fost original în domeniul exegezei și al interpretării surselor, afirmând că nu se putea atribui în mod absolut aceeași valoare tuturor canoanelor conciliare și tuturor scrierilor Părinților, dar că acestea trebuiau plasate întotdeauna într-o dimensiune corectă, ținând cont de circumstanțele în care scriseseră *auctores*,

19. „Căci caritatea trebuie iubită mai mult decât știința!" – n.trad.
20. „Sfat" – n.trad.
21. „Libertatea Bisericii" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

momentul, mediul şi persoanele cărora li se adresau, aşadar trecând peste divergenţele sau chiar contradicţiile care îl tulburaseră atât de mult pe Burkhard, din cauza discreditării pe care o puteau atrage asupra dreptului ecleziastic.

În faţa radicalizării luărilor de poziţie între susţinătorii lui Grigore al VII-lea şi adversarii lor, a invitat la realizarea unei distincţii: în demnitatea episcopală nu trebuie amestecate puterea spirituală, a cărei libertate trebuie respectată pe deplin, cu onorurile şi bunurile temporale, care pot fi atribuite şi autorităţilor laice. În linie de principiu, Curia Romană a fost ostilă faţă de o astfel de distincţie pentru că se dovedea contrară criteriului intransigent al lui Grigore al VII-lea; însă, la începutul secolului al XII-lea, acordurile încheiate între papalitate şi susţinătorii împăratului s-au inspirat din sistematizarea clară şi echilibrată a materiei juridice realizată de Yves în *Decretum* şi *Panormia*.

Reginald de Canterbury

Cucerirea normandă a făcut ca Anglia să intre mai mult în contact cu continentul şi i-a favorizat şi facilitat raporturile cu cultura europeană. Cum am văzut, Lanfranc de Pavia şi Anselm de Aosta au devenit amândoi arhiepiscopi de Canterbury şi prin activitatea lor au favorizat această osmoză culturală. Un exemplu clasic al acestei situaţii istorice este Reginald de Canterbury; născut între 1030 şi 1050 în Franţa, în regiunea Poitou, în jurul anului 1090, după ce a părăsit abaţia din Noyers, a trecut în Anglia unde a fost călugăr şi profesor la mănăstirea Sf. Augustin din Canterbury. A scris un mic poem în hexametri leonini ca laudă pentru burgul Faye-la-Vineuse (*Fagia*), în şcoala căruia studiase şi de care îl legau multe amintiri plăcute, precum aceea referitoare la bunul vin franţuzesc, pe care el îl prefera berii engleze, fiindcă, spunea el, ar fi favorizat o inspiraţie mai bună.

Tot în hexametri leonini sunt cele 1.076 de versuri ale primei redactări a operei *Vita Malchi*: remarcabilă este oda safică în 20 de strofe adresată lui Osbernus pentru ca, studiind, să înveţe să compună ode safice de tip horaţian. Iată prima strofă:

Discat Osbernus studio frequenti
Regulas certas Sapphici tenoris,
Quas potest nemo nisi per laborem
Discere iugem[22].

Avem de la el şi alte poezii dedicate călugărilor, dar el, pentru a obţine faimă, îşi punea încrederea mai ales în cele şase cărţi, cu un total de 3.344 de hexametri, din *Vita Sancti Malchi*, bazată pe Sf. Ieronim. De aceea, îi ruga pe prieteni, printre care faimosul Hildebert (Hildebertus Lavardinensis), Anselm, Gilbertus Crispinus, abate de Westminster, să o citească, să o evalueze şi să o corecteze.

22. „Osbern să-nveţe cu-amarnică trudă/ Legile stricte-ale cântului safic,/ Ce nimeni nu poate deprinde decât/ Prin muncă tenace" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

În scrisoarea dedicatorie către Baldovinus, prior al abaţiei Rochester, Reginald ne îngăduie să cunoaştem motivaţiile adoptate de un poet medieval pentru a justifica modificările operate în text: el nu a alterat caracterul lui Malchus, dar nici nu a vrut să îi rescrie povestea; cel care caută adevărul, să citească Ieronim:

> *Item rogat auctor multumque precatur lectorem ne in singulis versibus aut verbis aucupetur historiae veritatem. Minimum plane aut omnino nichil referre arbitratus est utrum ea quae ostendere intendebat per vera an per veri similia ostenderet. Tandem si adhuc improbus est, ait: Mittimus eum ad librum quem Hieronimus de eodem Malcho scripserit; quem assumens ac legens, conferat hunc nostrum et illius. Ubi eos concordare in historia viderit, credat ambobus. Ubi discordare, non cogitur ut credat nostro; cogitur autem ut semper credat Hieronimo. Cucurrit ille via regia ne ab alveo declinavit historiae. Nos instar rivuli currentes, modo ripas tenuimus, modo arva rigavimus, dum ea quae per historiam non erant, per artem edidimus [...] quantaslibet ergo virtutes Malcho personaliter ascripserimus, non a vero deviavimus. At in reliquis, multa nos, ut suum est versificantium, confinxisse non negamus*[23] (*Vita Sancti Malchi*, ed. L.R. Lind, Urbana, Illinois, 1942, pp. 37-41).

Versus de Unibove

În aceeaşi regiune valonă a Belgiei cuprinsă între Liège, Namur şi Gembloux unde activa Egbert, dar cu cel puţin jumătate de secol după el, un cleric anonim, bun cunoscător al latinei biblice şi creştine, îi adresează unui *magnus princeps*, pentru a-i înveseli ospeţele, un poem mixt alcătuit din fragmente narative şi dialogate, în octosilabe accentuative cu rimă împerecheată, modelate pe dimetri iambici ai strofei ritmice din imnurile lui Ambrozie:

Rebus conspectis seculi
Non satiantur oculi,
Aures sunt in hominibus
Amice novitatibus.

23. „De asemenea, autorul cere şi mult îl roagă pe cititor să nu caute adevărul relatării în fiecare vers sau în fiecare cuvânt. Căci autorul a considerat că are prea puţină importanţă sau chiar deloc dacă prezintă prin fapte adevărate sau verosimile ceea ce voia să prezinte. În sfârşit, dacă cititorul e aşa de pornit, autorul zice: Îl trimitem la cartea pe care Ieronim a scris-o despre acelaşi Malchus; luând-o şi citind-o, să compare cartea noastră cu a aceluia. Când va vedea că acestea se potrivesc în privinţa relatării, să dea crezare ambelor; când va vedea că nu se potrivesc, nu este obligat să creadă în cartea noastră; trebuie însă să dea mereu crezare lui Ieronim. Căci el a urmat o cale regală şi nu s-a îndepărtat de făgaşul şirului de întâmplări. Noi însă, curgând asemenea unui mic râu, când am rămas între maluri, când ne-am revărsat pe câmpuri, în vreme ce acelea care nu ţineau de şirul întâmplărilor noi le-am redat prin artă [...] deci oricâte virtuţi i-am atribuit personal lui Malchus, nu ne-am îndepărtat de adevăr. Cât despre rest, nu negăm că, aşa cum e propriu celor care fac versuri, am născocit multe" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Ad mensam magni principis
Est rumor unius Bovis,
Presentantur ut fabula
Per verba iocularia.

Fiunt cibis convivia
Sed verbis exercitia;
In personarum drammate
Uno cantemus de Bove.[24]

Ca şi *Fecunda ratis*, şi *Versus de Unibove* ne-au fost transmise de un singur manuscris, dovadă sigură a unei slabe notorietăţi a operei; şi totuşi, nu se poate nega faptul că opera are toate caracteristicile unui text care astăzi s-ar numi „de avangardă".

În primul rând este vorba de prima versiune literară a unei povestiri foarte răspândite în tradiţia populară a celor mai diferite ţări şi cu privire la care se cunosc mai bine de 875 de versiuni succesive; elemente de originalitate şi noutate se pot decela atât în forma, cât şi în conţinutul operei. Să începem cu conţinutul: protagonistul victorios al povestirii este un biet ţăran care nu a reuşit niciodată să aibă mai mult de un bou (de aici şi numele, Unibos); apariţia sa este prima apariţie în cheie pozitivă într-un text medieval a unei figuri, cea a ţăranului, care, absent în aparenţă din literatura Evului Mediu timpuriu, apare practic în travestiuri întotdeauna negative şi uneori monstruoase.

Identificat de autorii creştini din secolul al V-lea cu *paganus* şi de hagiografia merovingiană cu *pauper*, care îngăduie celebrarea virtuţilor celor bogaţi şi ale sfinţilor, *rusticus* devine mai târziu „sinonim cu ignorant, needucat, care personifică, faţă de elita clericală instruită, mulţimea neroadă a oricărei culturi", iar când „odată cu reînnoirea economică va reapărea în cultură, ţăranul devenit *villanus* [...] va păstra trăsături peiorative derivate din prima perioadă a Evului Mediu. Vicios, periculos, needucat, el va rămâne mai aproape de animal decât de om" (J. Le Goff, „I contandini e il mondo rurale nella letteratura dell'Alto Medioevo", în *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, ed. a II-a, Torino, 1977, pp. 112-113). Impietatea, cruzimea, aviditatea şi grosolănia vor fi, tocmai, trăsăturile principale ale „satirei împotriva ţăranului", atât de înfloritoare în Evul Mediu Târziu şi în Renaştere.

Ei bine, *Unibos* nu are chiar nimic în comun cu acest personaj; caracteristica sa esenţială este *calliditas*, o şiretenie incredibilă care îi îngăduie să se descurce, recurgând la înşelăciune, în situaţiile cele mai încâlcite şi mai neverosimile şi, în umilinţa şi sărăcia sa, să-şi domine puternicii duşmani: *praepositus/prevosto* (un funcţionar laic ce administra justiţia în numele seniorului său), primarul, preotul, adică simbolurile puterii constituite.

24. „Privind a lumii lucruri/ Nu sunt ochii sătui,/ De noutăţi amatoare-s/ Pentru oameni urechile.// La ospăţul marelui prinţ/ De Unibos se vorbeşte/ Ce-i prezentat ca în fabulă/ În vorbe şăgalnice.// Cu bucate făcute-s ospeţele,/ Iar cu vorbe exerciţiile;/ Într-o dramă cu personaje/ Vom cânta despre Unibos" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Prototip literar al lui Campriano şi Bertoldo, *Unibos* pare să fie deci prima reprezentare pozitivă a ţăranului, iar *Versus de Unibove* primul text în care satira împotriva ţăranilor apare răsturnată.

Din punct de vedere formal, unii specialişti au încercat să definească genul literar în domeniul farsei şi al basmului, însă termenii *fabula* şi *dramma*, care apar, cum am văzut, chiar la început, structura, uşor de dezmembrat în cinci episoade, alternanţa fragmentelor narative cu cele dialogale, prezentarea poveştii ca „o oglindă a vieţii", *utilitas* morală propusă în ultima strofă:

Inimici consilia
Non sunt credenda subdola:
Ostendit ista fabula
Per seculorum secula[25]

sunt, toate, elemente care ne induc să acceptăm sugestiva ipoteză că „poetul a încercat să reelaboreze o temă comică preluată din tradiţia orală, astfel încât opera sa să se plaseze în siajul genului literar *comoedia*" (J. Suchomski, *„Delectatio" und „Utilitas"*, Bern-München, 1975, p. 108).

Dar tocmai ultima strofă, în care se propune *utilitas* morală, răstoarnă dintr-odată perspectiva textului: cei *tres adversarii, hostes*[26], devin simbolul muritorilor de rând, cu bagajul lor de prostie şi îngâmfare, în vreme ce simpaticul personaj al bietului ţăran persecutat devine *inimicus*[27]. În cheie literală, *Versus de Unibove* probabil că poate fi interpretată ca prima satiră a ţăranului în cheie pozitivă, dar citită alegoric dobândeşte o semnificaţie mai complexă: în spatele măştii bietului ţăran se zăreşte, într-adevăr, inconfundabil, profilul diavolului.

Versus Eporedienses

Este vorba de un mic poem de 150 de distihuri leonine în care poetul-protagonist îi face propunerile sale de amor unei graţioase copile pe care o întâlneşte primăvara pe malurile fluviului Pad. Autorul, un anume Guido, un *clericus* activ la catedrala din Ivrea către sfârşitul secolului, l-a transcris cu mâna sa pe unele pagini rămase albe ale unuia dintre cele mai preţioase codexuri miniate pe care episcopul Guarmundus (care murise înainte de 1011) îl dăruise bisericii în primii ani ai secolului.

Interesul suscitat de *Versus Eporedienses* constă în faptul că în poem a fost identificat, alături de poemul ritmic *Iam dulcis amica venito*, şi acesta de origine italică, dar databil în secolul al X-lea, un soi de antecedent latin al genului *pastourelle* din franceza veche. Nu se poate nega că poetul se adresează el însuşi unei copile, făcându-i

25. „Nu-s de crezut viclenele/ Duşmanului îndemnuri:/ Ne-nvaţă astă fabulă/ În vecii vecilor" – n.trad.
26. „Trei adversari, duşmanii" – n.trad.
27. „Inamic, potrivnic" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

propuneri de amor, cum nu se poate nega că dialogul are loc în natură, dar posibilele conexiuni cu *pastourelle* sfârşesc aici. Răsunătoare şi evidente sunt în schimb divergenţele: în primul rând, copila interpelată nu e o păstoriţă, ci descinde din stirpe regală; în al doilea rând, între cele două personaje nu există practic un *débat* amoros în adevăratul sens al cuvântului, fiindcă micul poem, în special în partea centrală, ia forma unui lung monolog în care poetul înşiră şi descrie minuţios darurile pe care este în stare să i le ofere copilei, dacă ea îi acceptă avansurile; în sfârşit şi, aş zice, mai ales, lipseşte răspunsul copilei, şi e greu de înţeles dacă poetul îl consideră subînţeles sau dacă, pur şi simplu, nu îi pasă de el.

În realitate, „temele primăverii şi iubirii oferă doar un înveliş subţire pentru fuziunea unui amestec delicios şi unic" (P. Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, ed. a II-a, Oxford, 1968, vol. I, p. 243, n. 1), dar, în definitiv, prea puţin liric, de vreme ce pe autor îl interesează să se laude pe sine şi propriile calităţi fizice şi intelectuale. E adevărat că în *Versus Eporedienses* se găseşte primul exemplu medieval al acelei *descriptio puellae*[28], care va deveni un topos al poeziilor de dragoste din secolele următoare, dar este adevărat şi că aceasta este precedată de următoarea autocelebrare, care constituie un adevărat *unicum* în poezia de dragoste (vv. 247-253):

Si speciem spectes, aurem cum pectore flectes:
Quod volo tu facies tanta viri facies.
Si mea membratim vis membra notare diatim,
Laudibus ex equis absque labore nequis.
Aurea forma come laus est per menia Rome,
Splendentes oculi sunt speculum populi.
Cetera narrarem, nisi re manifesta putarem[29].

Vrând să construiască un discurs poetic doct, dar neobişnuit, Guido introduce în versurile sale nu doar citări în mod evident extrase din Ovidiu, Virgiliu sau din Cântarea Cântărilor, ci şi aluzii rafinate, vocabule abstruse preluate de la Pliniu, de la Martianus Capella sau de la alţi enciclopedişti. Iar culturii îi atribuie o mare importanţă: după ce s-a declarat gata să îi ofere o uimitoare mulţime de băuturi rafinate, de obiecte preţioase, de bucate de orice fel, poetul i se adresează fetei în acest mod (vv. 91-92):

Gramatice partes si vis aut quaslibet artes,
Ecce tibi studium sub studio rudium[30],

28. „Descriere a copilei" – n.trad.
29. „Auz şi simţ se-înclină când chipul mi-l priveşti:/ Aşa viril mi-e boiul, încât ce vreau vei face./ De zilnic orice parte din trup vrei să-mi observi,/ cu greu te vei abţine să lauzi, cum se cade./ Chiar pleata-mi aurie e mult slăvită-n Roma,/ iar lumea se-oglindeşte în ochi-mi luminoşi./ Şi de-altele ţi-aş spune, de-aş şti că nu-s vădite" – n.trad.
30. „Gramatică de vrei sau orice-ţi place din arte,/ într-a ignarilor şcoală, iată, de lecţii ai parte" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

fiind aceasta o ofertă care, desigur, nu se poate face unei păstorițe necultivate, ci care pare, în schimb să plaseze femeia pe un plan destul de elevat. Dar Guido nu încetează să ne surprindă, fiindcă dintr-odată îndeamnă copila să ia o decizie, în termeni chiar prea zoriți și nepoliticoși (vv. 281-282):

Ne videaris hebes, dare responsalia debes:
Quod protelatur sepe nocere datur

care în traducere sună „Ca toantă să nu pari, răspuns să dai se cere:/ adesea rău ne face ce amânăm, se știe".

Apoi, cuprins de un nou raptus autocelebrator, poetul exclamă (vv. 285-286):

Sum sum sum vates! Musarum servo penates;
Subpeditante Clio queque futura scio[31]

și nu ezită să proclame că însuși Apollo e mai prejos decât el și că îl invidiază.

Dar ultimele versuri, care celebrează puterea eternizantă a poeziei lui Homer, Horațiu și Ovidiu, sunt, fără îndoială, elegante și sugestive; e mai degrabă curios să constatăm cum această compoziție profană, cu care Guido se laudă că poate garanta copilei, pe care de altfel nu o numește, o faimă nepieritoare, a ajuns până la noi probabil numai datorită faptului că a fost inserată mai degrabă malițios între reconfortantele pagini ale unei cărți de psalmi.

Încercarea de a sintetiza semnificația micului poem al lui Guido se dovedește dificilă; poate că s-ar putea defini ca „visul de glorie al unui *clericus*" care, într-o atmosferă idilică, tânjește după dragostea unei grațioase și nobile copile, în ochii căreia vrea să pară mai bogat decât Cresus, mai frumos decât Paris și mai poet decât Apollo. Prin atmosferă și cadru, această compoziție profană inserată într-o psaltire pare să se plaseze în acea tradiție de poeme erotice sau galante scrise de religioși, care debutează cu Ausonius, continuă cu Venantius Fortunatus și își găsește cea mai elegantă și rafinată realizare la poeții din așa-numita școală din Angers, adică Marbod de Rennes (Marbodus Redonensis), Baudri de Bourgueil (Baldericus Burguliensis/ Dolensis), Hildebert de Lavardin. Însă prin exasperata și probabil ironica autoexaltare, în evident contrast cu realitatea condiției sale modeste, poetul pare să anticipeze acel sentiment de tulburare care va exploda în revolta satirică, parodică și blasfematoare a poeziei goliardice. Pe de altă parte, există și posibilitatea de a sesiza un doct amestec de genuri, cel al cântecelor curtenești (*canzone cortese*), în care tensiunea dintre cei doi amanți sublimează și exclude, cel puțin în planul expresiei literare, raportul fizic, și cel al *pastourelle*, în care cavalerul îi cere în mod deschis dragostea păstoriței pe care încearcă să o seducă.

Poate că în acest text cele două genuri sunt amestecate, iar cele două teme, în loc să se opună, se suprapun într-un soi de rece exercițiu scolastic, fiindcă în poem

31. „Da, da, chiar sunt profet! Slujesc în al Muzelor templu;/ iar când m-ajută Clio, eu știu tot ce va fi" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

sesizăm puţină pasiune amoroasă, dar un adevărat cult pentru gramatică şi retorică. Foarte îngrijită ne apare şi forma, după cum o demonstrează utilizarea regulată a rimei bisilabice pure.

Donizone de Canossa (Donizo Canusinus)

Donizone a fost un călugăr benedictin legat în special de mediul de la Canossa şi devotat contesei Matilda de Toscana, al cărei capelan era. Despre el ştim că a ajuns la Canossa către anul 1087; că avea în mâini aproape gata prima copie a poemului intitulat *De principibus Canusinis*, mai cunoscut însă ca *Vita Mathildis*, în două cărţi, pe care intenţiona să îl dăruiască contesei, atunci când i-a venit vestea neaşteptată a morţii acesteia (survenită în 1115); în sfârşit, că în 1136 era încă în viaţă. Prima carte se deschide cu unele versuri în acrostih în cinstea Matildei; apoi, prin intermediul prozopopeii castelului de la Canossa, poetul ilustrează faptele măreţe ale strămoşilor contesei, plasate în peisajul agrar al Câmpiei Padului şi care se desfăşoară în cadrul istoriei mai cuprinzătoare a reformării Bisericii; odată epuizate faptele dinastiei Canossa, poetul rezervă cartea a II-a integral figurii Matildei. Opera se încheie cu un *appendix* de o sută patruzeci şi şapte de versuri, adăugate ulterior, pentru a deplânge moartea contesei.

Cu privire la cei două mii opt sute de hexametri în care se articulează cele două cărţi, de obicei specialiştii au exprimat judecăţi severe: lipsă de inspiraţie, grosolănie lingvistică, subliniată de introducerea unor vulgarisme autentice, nepricepere în versificare, ignoranţă gramaticală, sunt acuzele cele mai frecvente adresate poetului şi literatului Donizone. Ele însă au fost ponderate de recunoaşterea lui Donizone ca istoric, ca izvor de primă importanţă pentru studiul celor mai acute faze ale luptei dintre al treilea împărat din Dinastia Franconă, Henric al IV-lea (1056-1106), şi călugărul Hildebrand de Soana, mai întâi consilier riguros al lui Nicolae al II-lea (1058-1061), şi Alexandru al II-lea (1061-1073), apoi papă el însuşi cu numele de Grigore al VII-lea. Prin intermediul acestei dispute, cunoscută ca „lupta pentru învestitură", papalitatea revendica pentru Biserică dreptul de a alege în mod liber fie pe papă, pe episcopi sau clerul, fără niciun fel de ingerinţă laică.

În această îndelungată şi teribilă luptă, Hildebrand a beneficiat de importantul sprijin al contesei Matilda de Canossa, marchiză de Toscana (1046-1115), căreia Donizone îi trasează portretul moral extraordinar de bogat în detalii, dar şi de alianţa încheiată cu normanzii. Aceştia, în prima jumătate a secolului, cuceriseră o mare parte a Italiei Meridionale, iar celei mai prestigioase căpetenii a lor, Robert Guiscardul, papa îi conferise în 1059 titlul de duce de Puglia şi Calabria, dar obligându-l să fie vasal al Bisericii. Acest fapt i-a permis, bazându-se şi pe sprijinul mulţimii, să desfăşoare un violent atac împotriva episcopilor şi prelaţilor concubini şi simoniaci: mulţi dintre aceştia au fost destituiţi, în timp ce alţii au fost constrânşi, alungaţi de popor, să-şi părăsească diecezele. Campania moralizatoare, ai cărei precursori au fost Atto de Vercelli şi Ratherius de Verona, era pe cale să se realizeze.

Scanned with OKEN Scanner

Dar Grigore al VII-lea a vrut să-şi sublinieze preeminenţa absolută în toate domeniile, iar în faimosul *Dictatus Papae* din 1075 a afirmat că pontifului îi era îngăduit să-i destituie chiar şi pe împăraţi. Lupta pentru învestitură s-a rezolvat abia în 1122 când Concordatul de la Worms, stipulat între papa Calixt al II-lea (1119-1124) şi împăratul Henric al V-lea (1111-1125), a restituit Bisericii deplina libertate în raport cu Imperiul.

Împotriva evaluării pripite şi necruţătoare a lui Donizone ca poet reacţionează astăzi amabilul editor al micului poem biblic, poate neterminat, intitulat *Enarratio Genesis*, în care Donizone expune şi interpretează alegoric, în 189 de distihuri, istoria creării lumii şi a primilor oameni. Firește, nu se poate să îl comparăm pe Donizone cu un poet cult, rafinat şi elegant, aşa cum e contemporanul său Hildebert de Lavardin, dar trebuie să recunoaştem că, în ceea ce-l priveşte, Canossa, Matilda şi idealul gregorian au reuşit să suscite în el pasiuni puternice.

La o lectură atentă a operelor sale, el pare deci „animat de o tensiune creativă şi de o participare sentimentală ce constă în puţine note intense, care uneori duc către soluţii de o reală sugestie emotivă" (G. Ropa, *L'Enarratio Genesis di Donizone di Canossa*, Bologna, 1977, p. 182).

Desigur, nu ar fi un merit neînsemnat dacă, celebrându-şi eroina, Donizone ar fi contribuit la formarea acelei legende care l-a determinat pe Dante să creeze inimitabila figură a Mateldei (*Purg.*, XXVIII-XXIX). Comentatorii din secolul al XIV-lea şi unii dintre criticii moderni cu autoritate cred, într-adevăr, în identificarea dintre Matelda şi Matilda de Canossa, dar chestiunea e departe de a fi rezolvată.

Leo Marsicanus

De mare importanţă sunt, firește, evenimentele abaţiei Montecassino, care în secolul al XI-lea a cunoscut o perioadă de strălucire aparte, de vreme ce nu mai puţin de doi abaţi de la Montecassino au devenit papi. La puţin timp după jumătatea secolului, în jurul anului 1060, la vârsta de cincisprezece ani a intrat în mănăstire Leo Marsicanus, cunoscut şi ca Leo Ostiensis, fiindcă a fost numit episcop de Ostia şi Velletri. Înainte de a ajunge la înalta demnitate, Leo primise de la abatele Oderisius I sarcina de a scrie, folosindu-se de materialele ce se puteau găsi în arhiva de la Montecassino şi de amintirile proprii, viaţa marelui abate Desiderius, devenit mai apoi papă cu numele de Victor al III-lea. Însă proiectul iniţial a fost amplificat ulterior şi Leo a compus, între 1099 şi 1103, prima redacţiune a *Chronica monasterii Casinensis*, în trei cărţi, parcurgând istoria faimoasei abaţii de la întemeiere până în 1057. El a trăit până în 1115, dar sarcinile sale de înalt prelat în perioada luptei pentru învestitură i-au îngăduit doar să re-elaboreze în două noi redacţiuni versiunea originală, înaintând destul de puţin cu naraţiunea evenimentelor (până în 1075).

În Leo Marsicanus, unii istorici au vrut să recunoască calităţi de istoriograf care, în mediul italic, au fost depăşite doar de cele ale lui Paulus Diaconus, mai ales pentru că Leo, dincolo de faptul că s-a folosit inteligent de sursele istorice avute la dispoziţie şi că a scris, ordonat şi limpede, istoria mănăstirii Montecassino, atunci

Scanned with OKEN Scanner

când a fost nevoie nu s-a sustras îndatoririi de a insera în prezentarea sa şi evenimente relative la istoria întregii Italii Meridionale, uneori chiar la istoria papalităţii şi a imperiului. Oricum, e sigur că în Leo Marsicanus este deja vie acea exigenţă de documentare care e prima etapă a drumului către conştiinţa istoriografică.

Amato de Montecassino (Amatus Cassinensis)

De o astfel de conştiinţă oferă dovezi limpezi, în acei ani şi în acelaşi mediu al mănăstirii de la Montecassino, călugărul Amato, născut probabil la Salerno în jurul anului 1010. Acesta, propunându-se ca ideal continuator al confratelui Paulus Diaconus, a cântat în tonuri epice şi entuziaste faptele unui popor şi ale celor mai prestigioase căpetenii ale sale. Nu mai este vorba de longobarzi, care se îndreptau deja către un inexorabil declin, ci de noii stăpânitori ai Italiei Meridionale, normanzii.

Originile lor, campaniile victorioase, sub conducerea lui Robert Guiscardul şi Richard I de Capua, şi stabilirea lor în Campania până la moartea principelui Richard, în 1078, erau tratate în cele opt cărţi ale operei *Historia Normannorum* pe care Amato a compus-o în ultimul sfert al secolului al XI-lea. Pierzându-se originalul latin, ne-a rămas o neinspirată versiune în vulgară, o traducere într-o franceză italienizantă, realizată la Napoli în perioada angevină, în secolul al XIV-lea, dar din fericire regăsită şi publicată abia în 1835.

Alfano de Salerno (Alphanus Salernitanus)

Sanctitate ac religione conspicuus, suavis eloquio, ingenio magnus, sermone facundus[32]: în acest fel Petrus Diaconus îl defineşte pe călugărul Guaiferio (Guaifer) pentru a dovedi că în mediul de la Montecassino, alături de istorie, se cultivau şi alte discipline şi genuri literare, precum hagiografia, retorica şi chiar poezia.

Animat de aceleaşi interese şi de aceleaşi pasiuni, dar, cu siguranţă, mai angajat în viaţa activă şi mai dotat ca scriitor şi ca poet, a fost contemporanul şi prietenul său Alfano (1015-1085), călugăr la Montecassino din 1056 până în 1058, iar mai apoi episcop de Salerno. În ale sale *Carmina*, Salerno e definită pe de o parte, „cetatea lui Hipocrate", iar pe de alta „glorioasă" graţie iluştrilor ei protectori: abatele de Montecassino Desiderius şi papa Grigore al VII-lea, care se diferenţiază net în raport cu alte figuri.

Într-un celebru distih Alfano a descris Salerno astfel (*ad Guidonem*, XX, 21-22):

> *Tum medicinali tantum florebat in arte,*
> *Posset ut hic nullus languor habere locum*[33].

32. „Remarcabil prin sfinţenie şi felul de viaţă, plăcut în vorbire, mare prin înzestrare, elocvent în discurs"– n.trad.
33. „În arta medicinei pe-atunci atât de mult înflorea,/ că nicio meteahnă nu-şi putea găsi aici locul" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Mediator între cunoaşterea ştiinţifică şi haina benedictină, a avut relaţii strânse cu papa Grigore al VII-lea, care a murit în braţele sale, şi cu principele Gisulf al II-lea de Salerno, pe care l-a însoţit în misiune la Constantinopol, în încercarea disperată de a încheia o puternică alianţă cu bizantinii împotriva normanzilor.

Şi după cum în Gisulf al II-lea el vedea, utopic, ultimul moştenitor al Romei în lupta împotriva barbarilor invadatori, la fel, în producţia sa poetică a recurs la cele mai rafinate versuri lirice (iambice, alcaice, safice, imitându-i pe Horaţiu, Prudenţiu, Boetius şi Sf. Ambrozie), dincolo de distihuri şi hexametri clasici (cu ecouri virgiliene şi *iuncturae*[34] ovidiene), ca pentru a se opune nostalgic modei versificării ritmice. Dar, aşa cum observă Viscardi, „în opera lui Alfano, entuziasmul pentru antica Romă şi cultul pentru arta şi literatura antică stau alături de reafirmarea solemnă şi înflăcărată a idealului creştin [...]. Alfano cântă cu aceeaşi sinceritate splendorile de pe Campidoglio şi seninătatea de la Montecassino (*Le origini*, ed. a II-a, Milano, 1957, pp. 172-173). A participat totuşi, cu un realism resemnat, la tratativele de pace cu normanzii învingători şi a ştiut să-i câştige simpatia lui Robert Guiscardul; a fost primul care şi-a dat seama de marile calităţi ale acestuia.

Ca hagiograf, a povestit în proză *Vita et passio Sanctae Christianae*; ca om de ştiinţă, a compus tratate teoretice de medicină, printre care amintim: *Passionarii, De quatuor humoribus, De pulsibus, De quibusdam quaestionibus medicinalibus*; dar era şi un medic practicant, după cum rezultă din faptul că îl vindecase pe papa Leon al IX-lea.

Ca poet a scris imnuri solemne, tot cu conţinut hagiografic (pentru a-i cinsti pe Agnes, Caterina, Cristina, Sabina, Benedict, Fortunatus, Matei, Maurus, Nicolae), poeme politice, adresate unor prieteni nobili şi influenţi, şi ode religioase legate de mediul de la Montecassino, printre care faimoasă este aceea, de inspiraţie horaţiană, compusă în 1071 cu prilejul consacrării noii bazilici construite de marele său prieten, abatele Desiderius. Într-o vreme, acesta îl invitase să scrie istoria abaţiei, iar Alfano, care atunci declinase invitaţia, acceptată mai apoi de Leo Marsicanus, nu putuse de data aceasta să se sustragă de la celebrarea templului şi a mănăstirii de la Montecassino, de altfel glorificată în mai multe rânduri în poemele sale.

Regimen sanitatis Salerni

Alfano este poate exponentul cel mai reprezentativ al renaşterii intelectuale din Italia Meridională a secolului al XI-lea, pentru care Montecassino este elementul central, însă uşurinţa cu care îşi schimbă dintr-odată versurile şi eroii îl apropie mai degrabă de Venantius Fortunatus decât de Hildebert de Lavardin. Oricum, printre meritele sale trebuie socotită şi contribuţia pe care, cu tratatele sale şi cu traducerile lui din greacă, a oferit-o formării şi dezvoltării şcolii de medicină de la Salerno, celebră deja în secolul al X-lea, dar ajunsă la un deplin prestigiu ştiinţific chiar în secolele al XI-lea şi al XII-lea. La mai buna răspândire a faimei sale, chiar şi în mediile populare, a contribuit lucrarea *Flos medicinae* sau *Regimen sanitatis*

34. „Conexiuni" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Salerni, cunoscută începând din secolul al XIII-lea, dar databilă cu mai bine de un secol înainte. E vorba de scurte formule, de obicei în hexametri sau distihuri leonine, adică rimate şi deci uşor de învăţat, care alcătuiesc un soi de mic manual dietetic, de igienă şi de medicină preventivă, bazat în special pe proprietăţile curative ale ierburilor şi plantelor.

Iată două exemple semnificative în care se recomandă de a nu dormi sau a dormi puţin după-amiaza şi de a cina cu parcimonie.

De somno meridiano
Sit brevis, aut nullus, tibi somnus meridianus.
Febris, pigrities, capitis dolor atque catarrhus:
Haec tibi proveniunt ex somno meridiano.[35]

De coena
Ex magna coena stomacho fit maxima poena.
Ut sis nocte levis, sit tibi coena brevis.[36]

Constantin Africanul

După ce a vizitat Arabia, Persia, India şi Etiopia, pentru studiu şi din curiozitate, Constantin (1015-1087) ajunge de la Cartagina la Salerno în jurul anului 1077; este foarte bine pregătit în filosofie, medicină, fizică, dar şi în artele *trivium*-ului şi *quadrivium*-ului; în plus, cunoaşte limbile şi ştiinţa din Egipt.

Într-un prim moment, se ascunde în oraş, deghizat în cerşetor, apoi este recunoscut de Robert Guiscardul şi dobândeşte faimă. La sfatul lui Alfano studiază latina şi traduce *Ars parva* (*Microtegni*) a lui Galenus; cu această operă şi cu o scrisoare din partea lui Alfano către abatele Desiderius intră la Montecassino unde, înainte de a muri, oferă tot ce are mai bun; este faimos în special pentru că a introdus la Salerno medicina şi ştiinţa arabe.

În capitolul XXIII din a sa *Liber de viris illustribus Casinensibus*, Petrus Diaconus, după ce l-a definit ca *monachus omnibus philosophicis studiis plenissime eruditus, Orientis et Occidentis magister, novusque effulgens Hyppocras*[37], continuă astfel: „stabilindu-se la mănăstire, a tradus foarte multe texte din diverse limbi. Printre acestea, relevante sunt: *Pantegni*, dedicată lui Desiderius (împărţită de el în douăsprezece cărţi), în care a expus ceea ce medicul trebuie să ştie; *Practica* (în douăsprezece cărţi), în care a scris cum medicul păstrează sănătatea şi vindecă boala; apoi urmează o foarte lungă listă de tratate specifice care merg de la *De stomacho* (dedicat lui

35. „Despre somnul de la amiază – Scurt sau deloc să îţi fie somnul de-amiază./ Febră şi lipsă de chef, migrene şi muci:/ toate acestea îţi vin din somnul de-amiază" – n.trad.
36. „Despre cină – O cină-îmbelşugată e-un chin pentru stomac./ Uşor să te simţi noaptea, să-ţi fie cina scurtă" – n.trad.
37. „Călugăr cu totul şi cu totul erudit în domeniile filosofiei, magistru al Orientului şi al Occidentului şi un nou Hipocrate ce străluceşte" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Alfano) la *Liber febrium* (tradus din arabă), la *De urina*, la *De coitu*, la *Chirurgia*, la *De medicamine oculorum*.

Asupra şcolii de medicină de la Salerno a avut influenţă în special în domeniul farmacologiei cu opera *Antidotaria*, şi al filosofiei cu scrierea *Disputationes Platonis et Hippocratis*.

Trotula

Nu e greu de înţeles cum în universul salernitan, atât de liber şi de deschis sub aspect cultural, în care greci şi latini, arabi şi evrei, călugări şi laici au activat umăr la umăr unindu-şi în mod armonic cunoştinţele, se plasează foarte bine prezenţa şi activitatea, de negândit în altă parte, ale unui consistent număr de femei. Despre ele vorbeşte adesea Bernard de Provenţa (Bernardus Provincialis) în *Commentarium super tabulas Salerni*, compus în a doua jumătate a secolului al XII-lea; e vorba de acele anonime *mulieres Salernitanae*[38] care, după cum spune el, preparau produsele cosmetice pe care le foloseau femeile nobile şi despre ale căror reţete ne informează cu grijă, în vreme ce pare să nu cunoască numele Trotula, care ar fi fost al celei dintâi şi celei mai faimoase exponente feminine a Şcolii medicale din Salerno.

Născută la Salerno din vechea şi nobila familie Ruggiero, activă în jurul anului 1050, ea s-ar fi căsătorit cu celebrul medic Giovanni Plateario (Iohannes Platearius) cel Bătrân, născându-i doi fii: Giovanni (Plateario) cel Tânăr şi Matteo, cunoscuţi şi ei ca magiştri ai Şcolii, *Magistri Platearii*.

Din *Istoria ecleziastică* a călugărului anglo-normand Ordericus Vitalis (III, pp. 28 şi 76, ed. Chibnall, vol. II) aflăm în plus că Rodolfo Malacorona, normand de stirpe nobilă care, înainte de a se face călugăr, urmase studii aprofundate de medicină în Franţa, ajungând în vizită la Salerno în 1059 „nu a găsit pe nimeni asemenea lui în ştiinţa medicală, în afară de o înţeleaptă femeie nobilă" (*neminem in medicinali arte, praeter quandam sapientem matronam sibi parem inveniret*). *Sapiens matrona* a fost întotdeauna identificată cu Trotula, cu privire la care s-a scris şi că a fost una dintre femeile cele mai frumoase din vremea sa şi că la înmormântarea ei, în 1097, cortegiul depăşea trei kilometri în lungime! E vorba, cum se poate lesne înţelege, de detalii născocite sau de date imposibil de verificat care, acumulându-se în timp, au contribuit la a da viaţă şi nuanţe figurii fascinante, dar legendare a Trotulei.

În secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, când numele ei a ajuns la cea mai mare celebritate, i se atribuia în general paternitatea a două opere: *De ornatu mulierum* (*Despre împodobirea femeilor*), cunoscută şi ca *Trotula minor*, şi *De passionibus mulierum ante, in et post partum* (*Despre suferinţele femeilor înainte, în timpul şi după naştere*), cunoscută şi ca *Trotula maior* sau pur şi simplu *Trotula*. Primul este un tratat de cosmetică în care le sunt oferite femeilor sfaturi pentru a-şi păstra şi a-şi spori propria frumuseţe şi pentru a-şi vindeca bolile de piele; sunt citate aici, în mod repetat, ca sursă autoritară acele *mulieres Salernitanae*. Al doilea este un

38. „Femei din Salerno" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

manual de obstetrică, ginecologie şi puericultură în adevăratul sens al cuvântului; iată un fragment luat din prolog, care lămureşte foarte repede tonul, intenţia şi nivelul tratatului:

> De vreme ce femeile sunt prin natură mai fragile decât bărbaţii, ele sunt şi supuse mai adesea unor indispoziţii, în special cu privire la organele folosite în activităţile voite de natură. Dat fiind că aceste organe sunt aşezate în regiunile intime, femeile, din pudoare şi dintr-o înnăscută reţinere, nu îndrăznesc să dezvăluie unui medic bărbat suferinţele pricinuite de aceste indispoziţii. De aceea, compasiunea pentru această nefericire a lor şi mai ales solicitarea unei nobile femei m-au determinat să examinez mai profund acele indispoziţii care afectează mai adesea sexul feminin. Aşadar, fiindcă femeile nu au căldură suficientă ca să usuce excesul de umori rele care zilnic se formează în ele, şi fiindcă înnăscuta fragilitate nu le îngăduie să suporte efortul de a le elimina în mod natural prin intermediul transpiraţiei, precum fac bărbaţii, atunci natura însăşi, în lipsa căldurii, le-a oferit o formă specială de purificare, adică menstruaţiile, pe care lumea le numeşte îndeobşte „florile". Într-adevăr, după cum arborii nu produc fructe fără flori, la fel femeile fără propriile flori sunt lipsite de facultatea de a concepe.

Aceste două opere deveniseră atât de celebre, încât în Evul Mediu târziu când se vorbea despre tulburări şi boli feminine sau despre cosmetică se făcea trimitere la Trotula ca la o autoritate indiscutabilă. Faptul că era femeie le câştiga încrederea celor asemenea ei, în vreme ce apartenenţa la Şcoala medicală din Salerno era garanţia calităţii şi validităţii terapiilor pe care le propunea.

Reţetele din *De ornatu*, referitoare la îngrijirea corpului şi la cosmetică în general, sunt de obicei neglijate de specialişti; totuşi, ele nu sunt mai puţin interesante decât preceptele cu caracter strict medical şi dovedesc în plus o sensibilitate şi o delicateţe tipic feminine. Există o mică secţiune dedicată integral îngrijirii părului, care conţine indicaţii despre orice tip de vopsea şi despre modul de a combate calviţia, de a întări părul şi de a-l face ondulat, lung, mătăsos, subţire. Dintre aceste sfaturi, unele sunt deosebit de sugestive:

> Iată un unguent pentru a face ca părul să devină blond: ia miezul dintr-o scoarţă de soc, flori de ginestră şi de şofran şi gălbenuş de ou; fierbe-le în apă, adună spuma care se ridică deasupra şi unge-ţi părul. Iată şi un altul pentru o culoare mai deschisă: închide într-o oală nouă cât de multe albine poţi, prăjeşte-le la foc, amestecă cu ulei şi unge părul cu acest preparat. Dar poţi obţine acelaşi rezultat pisând nişte anemone şi amestecându-le cu lapte de capră.

Aşadar la Trotula istoria se confundă cu legenda, ştiinţa cu magia şi contribuie la alimentarea misteriosului farmec ce înconjoară încă enigmatica sa figură.

Scanned with OKEN Scanner

Carmen in victoriam Pisanorum

În genul poeziei celebrativ-istorice de origine populară putem include *Carmen in victoriam Pisanorum*, compus pentru a proslăvi faptele întreprinse în 1087 la al-Mahdīya de către pisani şi genovezi (cu un mic contingent de amalfitani) împotriva piraţilor sarazini conduşi de Tamīm, pentru a proteja siguranţa propriului comerţ. Republica din Pisa este comparată cu antica Romă şi astfel, în mod curios, triumful armatei creştine asupra sarazinilor îşi găseşte un precedent în triumful armatei romane împotriva cartaginezilor.

Şi versul utilizat este de ilustră tradiţie; e vorba de anticul *versus quadratus*, adică de tetrametrul trohaic catalectic care, în versiune ritmică modernă, se transformă într-un vers de cincisprezece silabe rezultate din fuziunea unui octonar simplu şi a unui septenar proparoxiton. Redau mai jos ca exemplu prima din cele 73 de strofe de patru versuri care alcătuiesc acest poem:

Inclitorum Pisanorum scripturus istoriam
Antiquorum Romanorum renovo memoria:
Nam extendit modo Pisa laudem admirabilem
Quam recepit olim Roma vincendo Cartaginem[39].

Îmbibat de orgoliu citadin, anonimul poet pisan (probabil un om al Bisericii, dată fiind cultura sa biblică) uneşte rigoarea metrică şi formală cu pasiunea entuziastă care îl animă, în celebrarea euforică a gloriei patriei sale.

Benzo de Alba (Benzo Albensis)

Un puternic filon poetic străbate cele şapte cărţi ale operei *Ad Heinricum IV imperatorem* a lui Benzo, episcop de Alba (1010-1090). E vorba de un foarte straniu amestec care cuprinde scrisori, poezii, mici tratate compuse de-a lungul a două decenii, din 1065 în 1085, şi reunite apoi, cumva, de către autor înainte de 1090. Singurele elemente pe care le au în comun sunt ura faţă de Grigore al VII-lea şi aprecierea faţă de Henric al IV-lea.

În clima fierbinte a luptei pentru învestitură, Benzo a fost, într-adevăr, unul dintre cei mai îndârjiţi susţinători ai cauzei imperiale şi nu a ratat ocazia de a se năpusti cu invective crude şi cu insulte vulgare împotriva papei: Grigore al VII-lea a fost definit ca *novus Antichristellus*, normanzii (*Normanni*) au fost rebotezaţi ca *Nullimanni*, iar un biet Rodulf (*Rodulfus*) devine *Merdulfus*[40].

39. „Vestiţilor pisani le voi scrie istoria,/ despre vechii romani împrospăta-voi memoria:/ căci Pisa azi prelungeşte admirabilă lauda/ ce Roma cândva o primise învingând Cartagina" – n.trad.
40. *Antichristellus* poate fi diminutivul lui *Antichristus* sau un cuvânt derivat ce uneşte *Antichristus* cu *tellus* („pământ"); pluralul *Nullimanni* sintetizează doi termeni diferiţi *nordmannus* („om

Scanned with OKEN Scanner

Alungat din episcopia de Alba între 1076 şi 1077, exilat, Benzo s-a pomenit singur şi asaltat de nevoi, şi atunci a recurs la cea mai neobrăzată adulare faţă de Henric al IV-lea, de la care spera să obţină ajutor şi recunoaştere. Ciudat şi conflictual, gata să livreze ca adevăr cea mai incredibilă dintre minciuni, el este un scriitor dotat cu o puternică personalitate, care emerge şi din singularitatea formei. Practic, cele şapte cărţi, dată fiind originea lor miscelanee şi eterogenă, sunt alcătuite dintr-o imprevizibilă succesiune de proză şi versuri, iar dacă, în calitate de poet, Benzo alternează, fără un motiv aparent, hexametri cu distihuri şi versuri leonine cu versuri ritmice, ca prozator este printre primii care se folosesc sistematic de rime bisilabice. În politica sa de opoziţie totală el va rămâne practic un izolat; în schimb, în utilizarea prozei rimate va fi un precursor, cel puţin în Italia.

Sigebert de Gembloux (Sigebertus Gemblacensis)

Născut în jurul anului 1030 în Belgia valonă, Sigebert a devenit călugăr la Gembloux, dar a ajuns încă de tânăr la mănăstirea Saint-Vincent din Metz, unde a compus *Vita Deoderici episcopi Mettensis* (cu un panegiric în poezie), *Vita Sigeberti regis* şi *Passio sancte Lucie*. În jurul vârstei de patruzeci de ani s-a întors la Gembloux unde a compus *Passio sanctorum Thebeorum* (în hexametri) şi o serie de *Vitae*: ale lui Guibertus, Maclovius, Theodardus şi Lambertus; pe aceasta din urmă a re-elaborat-o mai apoi, la dorinţa lui Henric, arhidiacon şi decan la Saint-Lambert din Liège. În hexametri a scris şi un comentariu la Ecleziast – *Ecclesiastes, ad litteram, allegorice et mythologice* –, iar la o vârstă înaintată s-a ocupat de cea mai celebră operă a sa, *Chronicon*, care îl consacră printre istoricii medievali de interes major.

E vorba de o istorie universală care începe acolo unde se oprise Eusebiu şi ajunge până în anul 1111. Sigebert a murit la 5 octombrie în anul următor, iar ultimul său efort se leagă de *Catalogus de viris illustribus*, care cuprinde 172 de autori şi se încheie, după obicei, cu medalionul dedicat lui Sigebert însuşi. *De viris illustribus* este o altă operă de mare interes, fiindcă în ea, după ce a tratat despre ultimii Părinţi ai Bisericii şi despre autorii latinităţii târzii, Sigebert vorbeşte despre magiştrii şi contemporanii săi. Printre altele, deosebit de relevant este capitolul dedicat lui Fulgentius, episcop de Ruspe şi cunoscut pentru disputele sale teologice cu regele vandalilor; Sigebert pare înclinat să-l identifice cu Fulgentius mitograful, gramatician şi exeget virgilian, fiind deci primul istoric din literatură care îşi pune o problemă dezbătută şi astăzi şi niciodată rezolvată pe deplin. Nutreşte o mare admiraţie pentru cartea pe care noi o cunoaştem ca *De Virgiliana continentia* pentru că în ea Fulgentius *totum opus Virgilii ad phisicam rationem referens* (adică recurgând la o interpretare alegorică de tip stoic) *in lutea quodammodo massa metallum quesivit et repertum excoxit*[41]

---

din nord") şi *nullus* („nimeni, fără valoare"); *Merdulfus* reuneşte numele propriu *Rodulfus* şi substantivul comun *merda* („excremente") – n.trad.

41. „Comparând întreaga operă a lui Virgiliu cu ştiinţa fizicii, a căutat un mineral în masa de lut şi a lămurit în foc ceea ce a găsit" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

(Sigebert, *De viris illustribus*, 28, p. 60, ed. Witte). Aprecierea este dintre cele care nu se uită!

În general, cu cât se apropie mai mult de vremea sa şi de aria geografică corespunzătoare Belgiei de astăzi, cu atât mai mult Sigebert pare mai informat; nu lipsesc totuşi omisiunile, dar, în ciuda câtorva erori, *Catalogus de viris illustribus* poate fi considerat pe bună dreptate prima istorie a literaturii latine din Antichitatea târzie şi Evul Mediu.

Marbod de Rennes (Marbodus Redoniensis)

S-a născut în 1035 la Angers, unde a fost elev al lui Fulbert, apoi magistru de şcoală din 1067 până în 1081, cancelar în 1069, iar din 1081 arhidiacon şi profesor de teologie; în 1096 Urban al II-lea l-a numit episcop de Rennes, în Bretania. La Rennes a rămas aproape până la moarte, survenită în 1123; cu puţin înainte, trecut de optzeci de ani, se retrăsese în mănăstirea benedictină de la Saint-Aubin.

Pentru şcoală a compus în versuri *De ornamentis verborum*, în care orice regulă este urmată de un exemplu; e vorba de prima încercare de a elabora o *ars poetica*. Trebuie amintită şi *Liber lapidum*, tot în versuri, despre virtuţile pietrelor preţioase. Diverse sunt operele hagiografice în proză (între care se remarcă *Vita Sancti Roberti*) şi versuri (între care trebuie amintite *Vita Sancti Maurilii* şi *Vita Sanctae Thaidis*).

După numirea ca episcop a scris, tot în hexametri, *Liber decem capitulorum*, o culegere de poeme cu caracter moral, dedicată lui Hildebert de Lavardin, în care se poate observa un soi de remuşcare pentru faptul că uneori s-a bucurat de farmecul frumuseţii feminine şi că le-a permis să se bucure de el şi tinerelor eleve ale abaţiei Ronceray, care îi fuseseră încredinţate în grijă. Dar ceea ce regreta în mod deosebit era faptul de a nu fi ştiut să compună poeme cu suficientă eleganţă, aşa cum transpare din capitolul I, *De apto genere scribendi*:

Quae iuvenis scripsi, senior, dum plura retracto,
Poenitet, et quaedam vel scripta, vel edicta nollem,
Tum quia materies inhonesta levisque videtur,
Tum quia dicendi potuit modus aptior esse.
Unde nec inventu pretiosa, nec arte loquendi,
Vel delenda cito, vel non edenda fuissent[42].

Această atitudine confirmă idealul său cu privire la o viaţă feminină demnă, exprimat pe deplin în *Epistola V*, adresată călugăriţei Agenoridis:

42. „Regret, bătrân, ceea ce-am scris de tânăr şi aş vrea,/ din multe ce reneg, nescrise, neştiute-o parte,/ căci ori subiectul pare uşor şi de ruşine,/ ori felul de a-l spune mai bun s-ar fi putut./ Nepreţioase deci prin temă sau artă a vorbirii,/ ori şterse grabnic trebuiau, ori lumii neştiute. – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

A verbis quoque turpibus abstine, quia licentia eorum impudentiam nutrit. Non tibi sit scurrilis, sed grata urbanitas; sales tui sine dente sint, ioci sine vilitate, risus sine cachino, vox sine clamore, incessus sine tumultu[43].

În plus, el e un bun exemplu cu privire la cum, în plin secol XI şi la începutul celui de-al XII-lea, un creştin şi un episcop puteau încă să fie atât de îmbibaţi de spiritul şi de cultura clasice, pentru a le utiliza aproape exclusiv ca izvor al celui de-al optulea din cele zece capitole, intitulat *De amicitia*, ca şi *De amicitia* a lui Cicero, şi pentru a pune pe acelaşi plan exemplele de femei rele (cap. III, *De muliere mala*) şi de femei virtuoase (cap. IV, *De muliere bona*) preluate din Biblie şi de la *auctores*.

Dar în special încheierea capitolului *De muliere bona* este o dovadă a unei anumite independenţe în gândire, chiar dacă în spiritul pe deplin creştinesc al acestei opere de bătrâneţe (începută de Marbod când avea 67 de ani); aici – ignorând o tradiţie care, începând de la Părinţii Bisericii, se răspândise în toate domeniile cunoaşterii şi la toţi formatorii de opinie (enciclopedişti, medici, jurişti, teologi, filosofi, predicatori, confesori) şi stabilea că femeia era prin natură inferioară bărbatului, căruia putea să îi fie doar un *adiutorium, quamquam bonum*[44] – afirmă (vv. 122-125) că nimeni nu poate condamna o femeie întrucât e femeie, nici să laude un bărbat întrucât e bărbat, fiindcă atât în unul, cât şi în celălalt gen trebuie condamnat viciul şi lăudată virtutea.

Totuşi, este adevărat că, deşi capitolul dedicat femeii bune este cu 35 de versuri mai lung decât cel dedicat femeii rele (125 faţă de 90), acesta din urmă este mai incisiv şi mai convingător. Rămâi într-adevăr cu impresia că lista virtuţilor femeilor e cam inconsistentă şi palidă, dar asta se întâmplă fiindcă Marbod este mai degrabă limitat ca poet, chiar dacă se dovedeşte a fi, ca om, un liber-cugetător şi trăieşte într-un mediu în care va apărea, nu după multă vreme, poezia curtenească.

La el întâlnim o bună stăpânire tehnică a versului şi a limbii, dar puţină originalitate în privinţa conţinuturilor, iar dat fiind că literatura medievală misogină era mai bogată, mai savuroasă şi mai convingătoare decât cea favorabilă femeii, se explică de ce, în ciuda bunelor intenţii ale poetului, capitolul *De muliere mala* este mai eficace decât *De muliere bona*. Abia ultimul capitol, *De resurrectione carnis*, nu întâmplător şi cel mai răspândit în tradiţia manuscrisă, este puternic marcat de amprenta creştină.

Baldric de Dol (Baldricus Burgulianus/Baldericus Dolensis)

Născut în 1046 la Meung-sur-Loire, după ce a studiat la şcoala lui Hubert de Meung a fost coleg de şcoală cu Marbod la Angers; numit în 1089 abate la Saint-Pierre de Bourgueil, în 1107 a fost ales episcop de Dol. A fost îndepărtat din această demnitate

43. „Abţine-te chiar şi de la cuvintele ruşinoase, fiindcă îngăduirea lor hrăneşte lipsa de pudoare. Politeţea ta să fie plăcută, nu hazlie; replicile tale să nu fie mordace, nici glumele grosolane, râsul fără chicoteală să fie, vocea nezgomotoasă, umbletul neagitat" – n.trad.
44. „Un ajutor, chiar dacă bun" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

pentru o scurtă perioadă de timp, începând cu 1120, dar reconfirmat apoi, şi a murit în 1130 ca episcop în funcţie.

Pătruns de un spirit neliniştit, a întreprins numeroase călătorii în dieceza sa, dar şi la Roma, unde a fost de trei ori; a călătorit foarte frecvent în Normandia şi în Anglia, călătorii despre care a oferit o pe cât de rafinată, pe atât de savuroasă relatare în proză în *Itinerarium*. De această neliniște trebuie legate şi laudele ţesute unui ins care, probabil, îi seamănă mult, Robert d'Arbrissel.

Acesta era un predicator itinerant lipsit de prejudecăţi, care fermeca fetele tinere şi care suscitase multe critici fiindcă întemeiase la Fontevraud un convent pentru femei, chiar dacă acesta fusese aprobat în mod solemn de papa Urban al II-lea în 1096. Împotriva excesivei sale aplecări spre cele lumeşti reacţionase în *Epistola VI* Marbod de Rennes; Baldric, în schimb, a acceptat invitaţia primei abatese de la Fontevraud şi i-a scris o *Vita*, care sfârşeşte prin a fi un elogiu funebru în adevăratul sens al cuvântului.

Tot în proză a compus *Historia Hierosolymitana*, despre cruciade, reelaborată apoi într-un *chanson de geste*, şi *De visitatione infirmorum*.

Însă cu mult mai relevantă este opera poetică: un cançonier (editat în 1979 de Karlheinz Hilbert) de 256 de poeme care dezvăluie vastitatea preocupărilor sale şi uşurinţa cu care, ca poet şi versificator de ocazie, compune epigrame, *planctus* (printre care celebru e cel dedicat vechiului său magistru, Hubert de Meung: poemul 74 în ediţia Hilbert), imnuri, scrisori (adresate unor personaje reale sau imaginare), apoi bilete amicale, epitafuri (între care cel pentru Wilhelm Cuceritorul şi cel pentru fiul acestuia, William al II-lea, mort în timpul unei partide de vânătoare), dar şi ghicitori, scrisori de mulţumire, o *confessio* etc.

De o mai largă respiraţie (1.368 de versuri) este poemul 134 (ed. Hilbert), dedicat fiicei lui Wilhelm Cuceritorul, Adela, contesă de Blois, în care, după obişnuitele laude adresate destinatarei, începe să îi descrie camera cu piesele ei de mobilier. Astfel, cele patru tapiserii care o împodobesc şi pe care sunt brodate scene din Vechiul şi Noul Testament, din mitologie şi din istoria romană şi a cuceririi Angliei de către Wilhelm Cuceritorul graţie bătăliei victorioase de la Hastings, îi oferă poetului pretextul de a alcătui un soi de enciclopedie a Antichităţii sacre şi profane, la care se adaugă, prin intermediul descrierii statuilor care împodobesc patul contesei, cele şapte arte liberale, filosofia, medicina. În sfârşit, tavanul boltit al camerei, pe care e reprezentat firmamentul, îi oferă prilejul de a-şi etala cunoştinţele de astronomie, iar podeaua, pe care sunt reprezentate râuri şi ţinuturi, pe cele de geografie, care devin mai plăcute datorită descrierilor de frumuseţi naturale, precum pădurile şi grădinile.

Alte poeme au la bază texte mitologice, interpretate alegoric şi transformate în texte moralizatoare după exemplul lui Fulgentius mitograful, sau reelaborări ale unor *Heroides* ovidiene – 16 şi 17, în poemele 7 şi 8 intitulate *Paris-Helenae*, respectiv *Helena-Paridi*.

E puternic în el sentimentul de dispreţ faţă de lume, aşa cum se observă în poemul 77, o epistolă poetică adresată unui prieten erudit, pe care îl îndeamnă să se închidă în mănăstire fiindcă lumea înşelătoare nu e în stare să ofere nicio bucurie reală (vv. 14-20):

Scanned with OKEN Scanner

pentru o scurtă perioadă de timp, începând cu 1120, dar reconfirmat apoi, şi a murit în 1130 ca episcop în funcţie.

Pătruns de un spirit neliniştit, a întreprins numeroase călătorii în dieceza sa, dar şi la Roma, unde a fost de trei ori; a călătorit foarte frecvent în Normandia şi în Anglia, călătorii despre care a oferit o pe cât de rafinată, pe atât de savuroasă relatare în proză în *Itinerarium*. De această neliniște trebuie legate şi laudele ţesute unui ins care, probabil, îi seamănă mult, Robert d'Arbrissel.

Acesta era un predicator itinerant lipsit de prejudecăţi, care fermeca fetele tinere şi care suscitase multe critici fiindcă întemeiase la Fontevraud un convent pentru femei, chiar dacă acesta fusese aprobat în mod solemn de papa Urban al II-lea în 1096. Împotriva excesivei sale aplecări spre cele lumeşti reacţionase în *Epistola VI* Marbod de Rennes; Baldric, în schimb, a acceptat invitaţia primei abatese de la Fontevraud şi i-a scris o *Vita*, care sfârşeşte prin a fi un elogiu funebru în adevăratul sens al cuvântului.

Tot în proză a compus *Historia Hierosolymitana*, despre cruciade, reelaborată apoi într-un *chanson de geste*, şi *De visitatione infirmorum*.

Însă cu mult mai relevantă este opera poetică: un cançonier (editat în 1979 de Karlheinz Hilbert) de 256 de poeme care dezvăluie vastitatea preocupărilor sale şi uşurinţa cu care, ca poet şi versificator de ocazie, compune epigrame, *planctus* (printre care celebru e cel dedicat vechiului său magistru, Hubert de Meung: poemul 74 în ediţia Hilbert), imnuri, scrisori (adresate unor personaje reale sau imaginare), apoi bilete amicale, epitafuri (între care cel pentru Wilhelm Cuceritorul şi cel pentru fiul acestuia, William al II-lea, mort în timpul unei partide de vânătoare), dar şi ghicitori, scrisori de mulţumire, o *confessio* etc.

De o mai largă respiraţie (1.368 de versuri) este poemul 134 (ed. Hilbert), dedicat fiicei lui Wilhelm Cuceritorul, Adela, contesă de Blois, în care, după obişnuitele laude adresate destinatarei, începe să îi descrie camera cu piesele ei de mobilier. Astfel, cele patru tapiserii care o împodobesc şi pe care sunt brodate scene din Vechiul şi Noul Testament, din mitologie şi din istoria romană şi a cuceririi Angliei de către Wilhelm Cuceritorul graţie bătăliei victorioase de la Hastings, îi oferă poetului pretextul de a alcătui un soi de enciclopedie a Antichităţii sacre şi profane, la care se adaugă, prin intermediul descrierii statuilor care împodobesc patul contesei, cele şapte arte liberale, filosofia, medicina. În sfârşit, tavanul boltit al camerei, pe care e reprezentat firmamentul, îi oferă prilejul de a-şi etala cunoştinţele de astronomie, iar podeaua, pe care sunt reprezentate râuri şi ţinuturi, pe cele de geografie, care devin mai plăcute datorită descrierilor de frumuseţi naturale, precum pădurile şi grădinile.

Alte poeme au la bază texte mitologice, interpretate alegoric şi transformate în texte moralizatoare după exemplul lui Fulgentius mitograful, sau reelaborări ale unor *Heroides* ovidiene – 16 şi 17, în poemele 7 şi 8 intitulate *Paris-Helenae*, respectiv *Helena-Paridi*.

E puternic în el sentimentul de dispreţ faţă de lume, aşa cum se observă în poemul 77, o epistolă poetică adresată unui prieten erudit, pe care îl îndeamnă să se închidă în mănăstire fiindcă lumea înşelătoare nu e în stare să ofere nicio bucurie reală (vv. 14-20):

Scanned with OKEN Scanner

Tunc tamen orbis erat spernendus flore sub ipso
Nam deceptivus est omnis flos fugitivus.
[...]
Sponte relinquamus quicquid retinere nequimus[45],

apoi îi aminteşte că viaţa ideală constă din patru elemente (vv. 130-131):

Paupertas secura placet castumque cubile
Mundi contemptus, disciplinata voluntas[46].

La toate acestea, adevăratul înţelept adaugă dragostea pentru cunoaştere.

Acest dispreţ faţă de lume este un laitmotiv ce revine adesea, de exemplu, în poemele 136-142, un grup de elegii dedicate unor femei cărora le laudă înzestrarea intelectuală, dar şi frumuseţea fizică; deosebit de graţioasă este o elegie dedicată unei prietene, Muriel, o călugăriţă poetă ca şi Emma, căreia poetul ar vrea să îi fie discipol (poemul 139, vv. 17-18):

Quodsi discipulos vester concederet ordo,
Vellem discipulus ipsemet esse tuus[47].

De amintit şi figura răutăcioasei Beatrice care nu vrea să scrie, dar remarcabil este în special poemul 200, dedicat unei anume Constanza, din care s-ar putea ivi bănuiala că Baldric îi îndeamnă pe alţii să facă ceea ce el nu face; dar este suficient să citim versurile 79-82 pentru a înţelege că, în realitate, dragostea sa este castă:

Est spetialis amor, quem nec caro subcomitatur
Nec desiderium sauciat illicitum.
Ipse tue semper sum virginitatis amator,
Ipse tue carnis diligo mundiciam[48].

Şi mai pasional este răspunsul dat de Constanza în poemul 201 (compus probabil tot de Baldric), unde versurile 173-174 pot suscita cititorului modern perplexităţi legitime:

Visere me debes, nescis quo langueo morbo,
Quo desiderio scilicet afficior[49],

45. „Lumea dispreţ merita şi-atunci când era ca o floare,/ căci ne înşală cu toatele trecătoarele flori. /[...]/ De voie să părăsim ce a păstra în stare nu suntem" – n.trad.
46. „Plăcute-s sărăcia fără de griji şi ne-ntinat patul,/ a lumii dispreţuire şi vrerea bine strunită" – n.trad.
47. „Căci dac-al vostru ordin ar accepta discipoli,/ aş vrea să fiu eu însumi al tău învăţăcel" – n.trad.
48. „E o iubire aparte ce nu-i supusă cărnii,/ nici n-o răneşte cheful de neîngăduit,/ mereu amant eu însumi al fecioriei tale,/ nepângărirea cărnii la tine-am îndrăgit" – n.trad.
49. „Vizitează-mă, trebuie, nu ştii ce boală m-apasă,/ de ce dorinţă, adică, sunt cuprinsă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

perplexităţi repede înlăturate dacă se citeşte cu atenţie ceea ce poemul vrea într-adevăr să exprime; ea, Constanza, chiar îşi doreşte să îl vadă pe îndrăgitul Baldric, dar precizează (v. 71):

At circumstarent michi comites vel duo vel tres[50],

ca pentru a da de înţeles că dragostea şi senzualitatea, chiar exprimate retoric în tonuri pasionale, sunt în realitate exaltarea mistică a unui sentiment de puritate absolută.

Un contrast analog se remarca deja în poemele lui Venantius Fortunatus pentru Redegunda sau pentru Agnes; dar ceea ce acolo era un sentiment autentic, păstrat cu delicateţe pe un plan spiritual, aici ficţiunea îl face să fie mai exasperat.

Tulburarea exaltată pe care o sesizăm la acest poet anticipează atmosfera de puternică senzualitate reprimată care se respiră la curţi în perioada trubadurilor; n-ar fi deci nepotrivit să-l numim pe Baldric primul trubadur latin.

Hildebert din Lavardin (Hildebertus Lavardinensis)

Născut în 1056 la Lavardin, pe Loara, în apropiere de Vendôme, a făcut primii ani de şcoală la Le Mans, în şcoala catedrală unde preda Berengar din Tours (a cărui moarte l-a afectat sincer şi a deplâns-o în poemul 18 Scott); în aceeaşi şcoală a devenit la rândul său magistru şi arhidiacon. Din 1096 până în 1125 a fost episcop de Le Mans, rămânând astfel implicat în războaiele dintre Henric I al Angliei şi Ludovic al VI-lea al Franţei pentru stăpânirea teritoriilor care erau supuse jurisdicţiei sale episcopale. Din acest motiv, activitatea sa de episcop a fost tulburată şi l-a văzut adesea în conflict cu principii şi cu alţi episcopi, dar a ştiut să îşi apere energic propria autonomie. La sfârşitul vieţii a fost ales arhiepiscop de Tours, în comitatul Anjou.

Graţie poziţiei sale de eminent prelat, exercita o foarte mare influenţă asupra vieţii din acea perioadă; în domeniul literar avea un gust rafinat atât pentru compoziţiile în proză, cât şi pentru cele poetice; a avut un cult pentru forma elegantă de tip clasic, dar a fost întotdeauna susţinut de un viu şi profund sentiment creştin.

Înzestrat cu un indiscutabil talent poetic (era numit „al doilea Homer" sau „divinul Hildebert"), reuşeşte şi astăzi să-i captiveze pe scriitorii moderni, puţin sensibili la farmecul retoricii antice.

Un amestec de proză şi versuri este *Tractatus de querimonia et conflictu spiritus et carnis*, un dialog care aparţine genului *altercatio*, sub forma *prosimetrum*-ului cultivat de Boetius, dar bogat în reminiscenţe biblice şi augustiniene. În fragmentele poetice schimbă mereu metrul, pentru a-şi etala cultura şi siguranţa.

Emblematice pentru calităţile sale poetice sunt cele 45 de distihuri din *De casu huius mundi* (poemul 22 Scott), un mic poem scris pe când era în exil, adică între sfârşitul lui 1099 şi primăvara lui 1100. În primele zece versuri zăboveşte asupra descrierii fericirii care tocmai trecuse (vv. 1-2):

50. „Dar să îmi fie-n preajmă însoţitori, doi, trei" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Nuper eram locuples multisque beatus amicis
Et risere diu fata secunda michi[51].

Urmează o apostrofă la adresa Fortunei, acuzată că e schimbătoare:

Mirabar sic te, te sic, Fortuna, fidelem,
Mirabar stabilem, que levis esse soles[52],

în care dezvoltă o *suasoria*[53] în felul lui Seneca Retorul (I, 9). Este introdus apoi antagonistul (vv. 39-40):

Accessit damnis novus ille gravisque tirannus,
Quo Cenomannorum consule ius periit[54].

După ce a cucerit Le Mans, regele englez William al II-lea îl constrânge să-l urmeze în Anglia pentru a da explicaţii cu privire la comportamentul său. Urmează o lungă *ecphrasis* (vv. 45-60), despre furtuni cu vânturi şi valuri, pe care le poate dezlănţui Fortuna, imagini alegorice care introduc, în încheierea poemului, o serie de teme preluate din cărţile a II-a şi a IV-a din *De consolatione Philosophiae* a lui Boetius.

Probabil că poemul a fost supraevaluat: în realitate, este o elegantă reelaborare a unor toposuri rezultate din fuziunea înţelepciunii păgâne cu concepţia creştină.

Doar parţial autentice sunt *Epigrammata biblica*, în vreme ce *Versus de mysterio misse*, tot în distihuri, conţine interpretări mistice şi alegorice ale diverselor părţi ale liturghiei, realizate întotdeauna în cheie cât se poate de ortodoxă, ca dovadă că îndrăgitul (totuşi) magistru Berengar nu lăsase nicio urmă de doctrine eretice.

În contul hagiografiei trebuie trecute cele 902 versuri care alcătuiesc *Vita sancte Marie Egyptiace.*

Dată fiind marea faimă de prozator de care s-a bucurat Hildebert, *Predicile* (*Sermones*) s-au multiplicat din cauza fenomenului apocrifelor: din cele 41 culese de Beaugendre, editor din secolul al XVIII-lea, cea mai expertă critică textuală din secolul XX şi în special studiul atent al tradiţiei manuscrise realizat de merituosul benedictin André Wilmart au recunoscut ca autentice doar nouă.

Scrisorile sale au fost propuse ca model în şcoli; sunt ceva mai mult de 100, împărţite în trei cărţi: înainte de a muri, el însuşi s-a îngrijit de reunirea lor; scrisorile ne oferă o imagine a personalităţii sale şi o panoramă completă a vremii. Sunt *Epistole* scrise ca păstor de suflete (şi atunci abordează crize existenţiale ale călugărilor, probleme liturgice, vânzări de funcţii, sau promit ajutor material sau oferă susţinere spirituală), dar şi ca episcop (şi atunci sunt scrisori oficiale către principi şi suverani, precum regele

51. „Bogat eram de curând, fericit de mulţii prieteni/ Şi îndelung mi-a zâmbit destinul prielnic" – n.trad.
52. „Mă miram, Fortuna, că erai credincioasă,/ aşa de statornică – tu, uşuratică-adesea" – n.trad.
53. „Discurs de persuasiune" – n.trad.
54. „Cu stricăciuni a venit noul şi asprul tiran:/ Legea pierit-a pe când cenomanilor consul fusese" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Angliei, sau către alţi episcopi); dar nu lipsesc epistolele, scrise pe un ton respectuos şi politicos, adresate multor doamne, cărora, după caz, le oferă sfaturi sau le prezintă solicitări, iar alteori exprimă, pur şi simplu, sentimente de simpatie, de afecţiune sau de prietenie. Astfel sunt scrisorile către Adela de Blois, pe care o sfătuieşte cum să se comporte la curte în absenţa soţului, sau către Matilda, soţia lui Henric I, sau chiar către Agnès, fiica lui Pierre, duce de Poitou (Guillaume VII d'Aquitaine), repudiată de William al II-lea, sau către Adela (Adeliza) a doua soţie a lui Henric I. Fiicei lui Henric I, Matilda, îi cere să-i scrie personal: *Sic uberius meum implet desiderium, que circa vos aguntur agnoscere pagina vestra quam relatione aliena*[55] (1, III, ep. XIV).

Oricum, exemplară între toate poate fi considerată scrisoarea cu care se deschide culegerea (I, 1) şi care are ca temă fundamentală dragostea faţă de aproapele; este adresată celebrului magistru Guillaume de Champeaux (Guillelmus Campellensis), care a decis să abandoneze activitatea de predare pentru a se consacra vieţii monastice.

Pentru a-l abate de la această propunere, în timp ce îl felicită pentru dobândita puritate a conduitei, Hildebert îl invită să nu se îndepărteze de sarcina care, mai mult ca niciodată, este încredinţată cunoaşterii sale filosofice; filosoful desăvârşit şi creştinul desăvârşit nu pot să abandoneze restul lumii în voia sorţii, ignorându-l; gestul său ar putea fi interpretat ca o adevărată fugă de pe câmpul de luptă.

Revenind însă la producţia sa poetică, imnul dedicat Treimii, în versuri ritmice, se numără printre capodoperele poeziei mistice (poemul 55 Scott, vv. 1-12):

Alpha et Ω magne Deus,
Heli, heli, Deus meus,
Cuius virtus totum posse,
Cuius sensus totum nosse,
Cuius esse summum bonum,
Cuius opus quicquid bonum.
Super cuncta, subter cuncta,
Extra cuncta intra cuncta.
Intra cuncta, nec inclusus,
Extra cuncta, nec exclusus;
Subter cuncta, nec substratus,
Super cuncta, nec elatus[56].

Poate că partea cea mai bună a producţiei poetice a lui Hildebert e constituită de două poeme *De Roma*; din primul decurge, nestăpânită, admiraţia, mai bine zis veneraţia pentru Roma păgână a Cezarilor: „poezie a ruinelor", dar în acelaşi timp exaltare a

55. „Astfel, a afla din pagina voastră ceea ce vi se întâmplă îmi îndeplineşte mai generos dorinţa decât a afla din povestirea vreunui străin" – n.trad.

56. „Alfa şi Omega, Dumnezeule mare,/ Eli, Eli, Dumnezeul meu,/ a cărui tărie poate totul,/ a cărui gândire ştie totul,/ a cărui fiinţă e supremul bine,/ a cărui lucrare e tot ce e bine./ Deasupra a toate, dedesubtul a toate,/ în afara a toate, înăuntrul a toate./ Înăuntrul a toate, dar nu inclus,/ în afara a toate, dar nu exclus,/ dedesubtul a toate, dar nu sub aşezat,/ deasupra a toate, dar nu înălţat" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

eternei măreţii a Romei; în vreme ce în al doilea poem sunt puse faţă în faţă antica măreţie cu cea actuală: la început, Roma stăpânea lumea, acum stăpâneşte Cerurile.

Poemul 36 Scott este inspirat de spectacolul, aşa cum apare în ochii increduli ai poetului, distrugerilor pe care, în ultima vreme, soldaţii lui Henric al IV-lea, sarazinii şi normanzii lui Robert Guiscardul le-au provocat cetăţii eterne cu jafurile lor (vv. 1-4):

Par tibi, Roma, nichil, cum sis prope tota ruina.
Quam magni fueris integra, fracta doces.
Longa tuos fastus etas destruxit, et arces
Cesaris et superum templa palude iacent[57].

Aici se simte fiorul de admiraţie care îl cuprinde pe poet în faţa maiestuoaselor ruine şi care îl face să exclame (vv. 19-23):

Urbs cecidit, de qua si quicquam dicere dignum
Moliar, hoc potero dicere „Roma fuit"!
Non tamen annorum series, non flamma nec ensis
Ad plenum potuit hoc abolere decus[58],

pentru ca apoi să încheie (vv. 37-38):

Urbs felix, si vel dominis urbs illa careret,
Vel dominis esset turpe carere fide[59].

Dar pentru episcop, noua Romă, Roma creştină, e şi mai strălucitoare decât antica Romă păgână, fiindcă puterea spirituală este superioară puterii temporale, aşa încât, cu o prosopopee, îşi poate permite să afirme (poem 38 Scott, vv. 1-8):

Dum simulacra michi, dum numina vana placerent,
Militia, populo, menibus alta fui.
At simul effigies arasque superstitiosas
Deiciens, uni sum famulata Deo.
Cesserunt arces, cecidere palatia divum,
Servivit populus, degeneravit eques.
Vix scio que fuerim, vix Rome Roma recordor,
Vix sinit occasus vel meminisse mei[60].

---

57. „Nimic asemenea ţie, Romă, deşi cam toată-n ruină./ Sfărâmată ne-înveţi cât erai de măreaţă întreagă./ Vârsta-ndelungă-a distrus şi fast, şi cetăţuia/ lui Cezar, în mlaştină zac ale zeilor temple" – n.trad.
58. „Căzut e Oraşul; de-aş spune ceva pe măsură,/ atât putea-voi să zic, că *Roma a fost!*/ Şi totuşi, al anilor şir sau flăcări sau arme/ cu totul nu au putut frumuseţea să-i şteargă" – n.trad.
59. „Oraş fericit e acela ce ori nu are stăpâni,/ ori, să n-aibă credinţă, stăpânii ruşine-ar simţi" – n.trad.
60. „Măreaţă am fost prin oştiri, prin norod şi prin ziduri/ pe când îmi plăceau deşartele chipuri de idoli./ Dintr-odată zvârlind eresuri, statui şi altare,/ Dumnezeului unic am început să-i

Şi mai departe (vv. 29-32):

Sub cruce rex servit, sed liber; lege tenetur,
Sed diadema gerens; iussa tremit, sed amat.
Fundit avarus opes, sed abundat: fenerat idem,
Sed bene custodit, sed super astra locat[61].

Unele poeme sunt dedicate femeilor; de exemplu, scurtul poem 16 Scott, *ad nepotem*, sau poemul 26 Scott adresat aceleiaşi călugăriţe Muriel căreia şi Baldric îi dedicase un poem. Ea încercase să îl încurajeze pe poetul aflat în exil, trimiţându-i versuri compuse de ea însăşi; versurile îl impresionează şi Hildebert răspunde cu un poem foarte elegant, în încheierea căruia o roagă pe Muriel să îi trimită frecvent şi altele, promiţându-i în schimb o profundă devoţiune. În poemul 46 Scott, îi face complimente abatesei Cecilia, frumoasă ca o zeiţă, atât fizic, cât şi spiritual, pentru că Dumnezeu a ales-o ca mireasă a sa; i-ar putea fi pe plac şi laudele poetului.

La fel de remarcabile sunt însă şi poemele împotriva femeilor, aşa cum e poemul 50 Scott, *De tribus vitiis: muliebri amore, avaritia, ambitione*, în prima parte a căruia recurge la o serie de versuri misogine demne de cea mai bună tradiţie medievală (vv. 7-14):

Femina res fragilis, numquam nisi crimine constans,
Numquam sponte sua desinit esse nocens
Femina flamma vorax, furor ultimus, unica clades,
Et docet, et discit quicquid obesse solet.
Femina vile forum, res publica, fallere nata,
Successisse putat cum licet asse ream.
Femina triste iugum, querimonia iuris et equi,
Turpe putat quotiens turpia nulla gerit[62].

Pentru a ne face o idee despre cât de apreciat era Hildebert, amintim că Ioan de Salisbury l-a inclus numai pe el dintre contemporani în rândul poeţilor „clasici".

---

slujesc./ Cetăţui au căzut, prăvălite ale zeilor temple,/ înrobit e poporul şi ecvestrul ordin s-a stins./ Cu greu prăpădu'-mi îngăduie ce am fost să mai aflu,/ Roma de Roma cu greu îşi aduce aminte" – n.trad.

61. „E slujitor al crucii regele, dar liber; legii supus,/ cunună totuşi poartă şi temător de porunci, le îndrăgeşte totuşi./ Risipind bogăţii, avarul are belşug; averea-şi sporeşte,/ bine păzind-o însă deasupra în ceruri o pune" – n.trad.

62. „Femeia, lucru gingaş, mereu doar vina i-e felul/ Nicicând renunţând să vatăme din propria voie./ Femeia, flamă vorace, delir suprem şi nepereche prăpăd,/ Deprinde ea însăşi şi pe-alţii învaţă ce-i îndeobşte potrivnic./ Femeia, târg ieftin, lucru obştesc, făcută să înşele,/ Deşi vinovată, c-a izbândit cu un ban socoteşte./ Femeia, jug trist, suferinţă-a dreptăţii şi cinstei/ Ruşinos socoteşte că e când ceva ruşinos nu lucrează" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Referinţe bibliografice

Cu privire la literatura latină din secolul al XI-lea, vezi: M.W. Herren, C.J. McDonough, R.G. Arthur (eds.), *Latin Culture in the Eleventh Century. Proceedings of the Third International Conference on Medieval Latin Studies. Cambridge, September 9-12 1998*, 2 vol., Turnhout, Brepols, 2002.

Despre Adalbero de Laon, vezi: R. Love, „Adalbero Laudunensis ep.", în *CALMA*, vol. I/1, 2000, p. 14; C. Carozzi (ed.), Adalbéron de Laon. *Poème au roi Robert*, trad. C. Carozzi, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

Despre Ekkeard IV de Sankt Gallen, vezi: R. Angelini, „Ekkehardus IV Sangallensis monachus", în *CALMA*, vol. III/2, 2009, pp. 199-201; H.F. Haefele, E. Tremp, F. Schnoor (eds.), Ekkehard IV. *St. Galler Klostergeschichten (Casus Sancti Galli)*, trad. H.F. Haefele, E. Tremp, F. Schnoor, Wiesbaden, Harrassowitz 2020; *Cronache di San Gallo*, trad. şi comentarii G.C. Alessio, Torino, Einaudi, 2004.

Despre Odilo de Cluny, vezi: Monique Goullet, „Odilon, saint et hagiographe", în *Odilon de Mercoeur. L'Auvergne et Cluny. La paix de Dieu et l'Europe de l'an mil. Actes du Colloque de Lavoûte-Chilhac des 10, 11 et 12 mai 2000*, Nonette, Editions Créer 2002, pp. 73-81; *Vita Sancti Maioli*, (BHL, nn. 5182-5184), în *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur*, ed. a III-a, Maii II, Parisiis 1865, pp. 683-688; H. Paulhart (ed.), *Die Lebensbeschreibung der Kaiserin Adelheid von Abt Odilo von Cluny (Odilonis Cluniacensis abbatis Epitaphium domine Adelheide auguste)*, Graz-Köln, Böhlau, 1962.

Despre Ademar de Chabannes, vezi: F. Mosetti Casaretto, „Ademarus Cabannensis mon.", în *CALMA*, vol. I/1, 2000, pp. 42-44; F. Bertini, „Ademaro di Chabannes. Vita e opere", în F. Bertini, *Interpreti medievali di Fedro*, Napoli, Liguori Editore, 1998, pp. 17-39; *Commemoratio abbatum Lemovicensium basilicae Sancti Martialis apostoli*, *PL*, CXLI, coll. 79-86; G. Waitz (ed.), *Epistola de apostolatu Sancti Martialis*, *MGH*, *Script.*, IV, pp. 38-43; P. Bourgain, R. Landes, G. Pon (eds.), Ademarus Cabannensis. *Chronicon*, Turnhout, Brepols, 1999 (*CCCM* 129); F. Bertini, P. Gatti (eds.), *Favolisti latini medievali*, III, *Ademaro di Chabannes «Favole»*, trad. şi comentarii F. Bertini, P. Gatti, Genova, Università degli Studi di Genova, Facoltà di Lettere, 1988; J. Grier (ed.), *Ademari Cabannensis Opera liturgica et poetica. Musica cum textibus*, I, Turnhout, Brepols 2012 (*CCCM* 245).

Despre Radulfus Glaber, vezi: G. Cavallo, G. Orlandi (eds.), Rodolfo il Glabro. *Cronache dell'anno mille (Storie)*, trad. şi comentarii G. Cavallo, G. Orlandi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 1989; G. Duby, *L'An Mil*, Paris, Julliard, 1967.

Despre Guido d'Arezzo, vezi: P. Stoppacci, „Guidus Aretinus monachus", în *CALMA*, vol. IV/5, 2014, pp. 513-515; Guido d'Arezzo, *Le Opere. «Micrologus – Regulae rhytmicae – Prologus in Antiphonarium – Epistola ad Michaelem – Epistola ad archiepiscopum Mediolanensem». Testo latino e italiano*, îngrijirea ediţiei, trad. şi comentarii A. Rusconi, pref. C. Ruini, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2005; J. Smits van Waesberghe (ed.), *Guidonis Aretini Micrologus*, [Roma], American Institute of Musicology, 1955; D. Pesce (ed.), *Guido d'Arezzo's Regule rithmice, Prologus in antiphonarium, and Epistola ad Michahelem. A Critical Text and Translation, with an Introduction, Annotations, Indices, and New Manuscript Inventories*, trad. şi comentarii D. Pesce, Ottawa, Institute of Mediaeval Music, 1999.

Scanned with OKEN Scanner

Secolul al XII-lea

Peter Dronke

Să mi se îngăduie să încep delimitând cadrul discuției sau, mai bine, mărturisindu-mi incapacitatea de a proceda altfel. Cantitatea de literatură latină de secol XII care a supraviețuit până la noi este practic de câteva ori mai extinsă decât aceea care ne-a parvenit din toate cele șase secole precedente luate împreună. Materialul este atât de vast și de eterogen, încât, pentru a evita banalitatea unei simple înșiruiri – și nici chiar o astfel de înșiruire n-ar putea niciodată să fie completă –, am decis deci, pentru început, să exclud din analiza mea toate acele texte care ar putea fi definite ca *Fachliteratur*, adică toate acele opere de tip specializat din domeniul teologiei și al exegezei, al științelor și al dreptului sau din artele *trivium*-ului (cu toate că unele contribuții în dialectică prezintă un asemenea grad de inovare, încât e chiar dificil să le ignori cu totul). La fel am procedat cu fluviul de opere istorice și de epistole (doar foarte puține, de un interes literar aparte, vor fi luate în considerare). Totuși, chiar și cu aceste restricții, a face o selecție în privința genurilor, autorilor și operelor de discutat sau de menționat pe scurt se dovedește a fi o sarcină descurajantă.

Dar care sunt cauzele surprinzătorului spor cantitativ al scriiturii latine de după anul 1100? Afirmația potrivit căreia ar fi fost mai puține pierderi în procesul de transmitere a textelor de secol XII – altfel spus, că a supraviețuit până la noi un procentaj mai mare de manuscrise, comparativ cu secolele precedente – este în mod cert exactă, dar nu soluționează miezul problemei. Fără îndoială, *a existat* o „Renaștere a secolului al XII-lea". Într-adevăr, în pofida rezervelor și criticilor care i-au fost aduse lui Haskins, punctul său de vedere rămâne central și pune în evidență realități ce nu pot fi ignorate. Începând de la finalul secolului al XI-lea și până la începutul celui de-al XIII-lea, în lumea cultă latină a avut loc, în toate domeniile intelectuale și creative, o dezvoltare fără precedent, care poate fi urmărită de-a lungul întregii Europe, dar în special în Franța. Mai apoi, acest fenomen, în cele mai universale aspecte ale sale, se face simțit preponderent în limba vulgară; tot mai adesea, chiar și *Fachliteratur* ajunge să fie scrisă direct în limbile vulgare: tratatele provensale de geomanție și de alchimie, lapidariile anglo-normande, „Cosmografia" nordică (*Veraldar Saga*) sau *Convivio* al lui Dante pot constitui un exemplu. În lumea latină, în schimb, numai în puține arii specializate, precum teologia, sau în științele cele mai abstracte vigoarea creativă a persistat fără slăbiciuni până dincolo de primul sfert al secolului al XIII-lea. În rest, moartea lui Filip Cancelarul (1236,

Scanned with OKEN Scanner

de Crăciun) poate indica simbolic sfârşitul celei mai vivace şi mai prolifice perioade a latinei medievale.

Deşi perioada care se întinde de la ultimele trei decenii ale secolului al XI-lea şi până la primele trei ale secolului al XIII-lea poate fi luată în considerare cu totul, aluziile şi consideraţiile mele vor rămâne mai degrabă circumscrise secolului al XII-lea în sens strict şi îi vor viza pe autorii ale căror opere principale, în măsura în care putem stabili o datare, se încadrează deplin în acest secol. Aceasta cu scopul de a evita, pe de o parte, să interferez cu cei doi prieteni şi colegi care tratează secolul precedent şi pe cel următor şi, pe de alta, pentru a face selecţia măcar un pic mai uşoară în acest *embarras de richesses*.

Secolul al XII-lea (în sensul cel mai amplu abia precizat) a cunoscut o bogăţie incomparabilă de utilizări creative ale limbii latine pentru texte de orice gen, în versuri şi în proză, sacre şi profane, didactice şi pentru uz personal. Avertizăm că termenii folosiţi aici nu trebuie înţeleşi ca perechi de contrarii, ci ei indică mai degrabă întreaga gamă de posibilităţi care se regăseşte între acele limite. Pentru a explica inedita şi grandioasa exprimare a energiei intelectuale din acest secol s-ar putea invoca (şi, în trecut, adesea s-au invocat) fenomene istorice foarte diferite, precum Cruciadele, sau enormul spor demografic de la finalul secolului al XI-lea, sau consecventa bogăţie a aristocraţiei, doritoare din nou să-şi arate rolul de protectoare a artei şi a culturii, sau, în plus, avântul oraşelor şi al unei solide clase orăşeneşti, sau şcolile mai mari şi mai ambiţioase care au înflorit în vecinătatea a numeroase şi impunătoare noi catedrale. Totuşi, deşi astfel de fenomene au făcut posibilă, în diverse moduri, o nouă experienţă intelectuală şi creativă, ele nu ne ajută mult să oferim o explicaţie, cel puţin nu pe cât o fac alte semnale ale înseşi acelei energii, care s-au exprimat în alte moduri. Dacă vrem să încercăm să găsim cauzele importantelor reuşite literare ale epocii, mai decisiv se va dovedi, poate, să începem să observăm felul în care apărea lumea în ochii intelectualilor de la jumătatea secolului al XII-lea, foarte diferită de cum le păruse, cu o sută de ani înainte, predecesorilor lor.

Termenul „intelectuali" trebuie înţeles aici ca un termen sintetic pentru a-i indica pe toţi cei care primiseră o instrucţie literară – ceea ce, în Europa Occidentală, însemna inevitabil o instrucţie latină –, fie că au devenit mai apoi clerici modeşti, secretari, oficialităţi locale sau notari, profesori de diverse niveluri şi în diverse discipline, avocaţi sau medici, administratori publici, curteni sau diplomaţi, preoţi sau călugări, fie că au aparţinut aristocraţiei cavalereşti sau funciare. În cazul femeilor educate, gama de posibilităţi era, firesc, mai redusă. Puteau fi castelane sau protectoare şi prietene ale poeţilor şi savanţilor, călugăriţe sau canonice sau chiar studente de familie bună care, înainte de căsătorie, înţelegeau să îşi „perfecţioneze" cultura pe lângă o elegantă instituţie religioasă; dar consecinţele în plan profesional rămâneau limitate, chiar dacă la Şcoala din Salerno au fost atestate profesoare sau femei care practicau medicina şi chiar dacă competenţe precum cele legate de administraţie, gestiune financiară, învăţământ şi medicină le erau solicitate femeilor ori de câte ori formau o comunitate religioasă.

După părerea mea, literatura latină din secolul al XII-lea s-a diferenţiat de cea din secolele precedente fiindcă lumea celor care au scris-o părea considerabil schimbată.

Scanned with OKEN Scanner

Printre intelectuali, de exemplu, existaseră deja în secolele precedente oameni extraordinari ale căror călătorii îi conduseseră de-a lungul unei mari părți din ținuturile cunoscute atunci: Bonifaciu sau Alcuin, în secolul al VIII-lea, Gerbert sau Liutprand în cel de-al X-lea. În secolul al XII-lea însă, nu doar că un număr mai mare de intelectuali a călătorit mult mai mult față de cât se călătorea în trecut, dar înseşi frontierele intelectuale s-au prăbuşit. Constantin Africanul, care spre finalul secolului al XI-lea a adus unele texte arabe de medicină de la Cartagina la Montecassino – texte care au ajuns la Chartres deja în jurul lui 1120 – poate fi considerat un precursor în acest sens. Începând din secolul al XII-lea, în Sicilia încep să se producă noi traduceri din greacă din Euclid, Ptolemeu, Platon, Proclus, în timp ce Iacob de la Veneția (Jacobus Veneticus Graecus) se duce la Bizanț pentru a aduce şi, ulterior, pentru a traduce multe opere de-ale lui Aristotel, de multă vreme uitate în Occident. Totuşi, faptul că argumentarea şi explicația de tip rațional ating niveluri foarte înalte în gândirea occidentală din secolul al XII-lea nu trebuie pus într-o relație simplificatoare cu apariția „noului Aristotel", a cărui deplină asimilare a fost sporadică şi niciodată rapidă sau uşoară; însă e adevărat şi că textele potrivite le găseşti numai atunci când eşti pregătit să le citeşti! La Otranto, la finalul secolului al XII-lea, unii călugări şi învățați, schimbând scrisori şi cărți cu Corfu, îşi exprimă plăcerea pe care o resimțeau din lectura textelor greceşti, lectură care îi includea pe Homer şi Aristofan (cu toate că în acea epocă acest privilegiu literar nu se extindea şi la Europa de Nord). În Spania, începând cu anii '20, recolta de traduceri din arabă include nu doar astronomia şi astrologia lui Abu Ma'shar şi operele filosofice şi medicale, de amploare enciclopedică, ale lui Avicenna, ci şi Coranul – tradus de două ori ca *Introductorium Maius* a lui Abu Ma'shar – şi chiar un grup de tratate mistice arabe. Traducătorii care lucrau în Spania erau fie englezi, francezi, italieni, dalmați, fie spanioli. În Europa de Nord, în special în Anglia şi la mănăstirea Saint-Victor din Paris se naşte o generație de ebraişti ale căror studii asupra Bibliei se extind până la tradițiile rabinice. Provenite din ambientul ebraic spaniol, culegerile orientale de povestiri – *Disciplina clericalis* a lui Petrus Alphonsi, un rabin din Huesca convertit în 1106, şi câteva prime versiuni occidentale ale ciclului celor Şapte Înțelepți – intră să facă parte din imaginarul latin.

Dar nu doar lumea cărților devine mai cosmopolită; înseşi centrele de cunoaştere urmează acelaşi destin. Chiar de la începuturile sale în 1109, Saint-Victor este o instituție de tip fundamental monastic care, spre deosebire de mănăstirile tradiționale, priveşte către lumea exterioară şi coordonează o „şcoală deschisă"; cei mai faimoşi profesori ai săi, „Victorini", vin de departe, din Saxonia (Hugo de Saint-Victor), din Scoția şi Anglia (Richard şi Andrea de Saint-Victor). Într-un întreg şir de mari oraşe putem observa tranziția de la o lume primitivă autosuficientă de domenii feudale şi de mănăstiri la şcoli renumite care atrag studenți şi profesori din orice parte a Europei. În această privință şcolile din Paris oferă, încă o dată, cel mai faimos exemplu, sintetizat în luptele lui Abelard pentru afirmare şi de numărul fără precedent de elevi care se îngrămădeau să-i asculte lecțiile. Cu toate acestea, tipul de formare „profesională" pe care îl oferea Abelard în dialectică era furnizat şi de alte şcoli importante: la Orléans şi Bologna în retorică, tot la Bologna în legislație,

Scanned with OKEN Scanner

la Salerno şi Montpellier în medicină. Şcoala din Chartres, mai mică decât cele abia citate, nu avea un sector de competenţă profesională, dar a devenit un punct central pentru o mare parte a noii culturi întrucât a pus la dispoziţia speculaţiei cosmologice traduceri inedite din greacă şi arabă (*Philosophia* lui Guillaume de Conches, cca 1125, reprezintă unul dintre primele şi cele mai ilustre exemple).

Şi unele dintre cele mai puternice curţi laice etalează o atitudine cosmopolită şi atrag în orbita lor intelectuali din toate părţile Europei, a căror limbă de comunicare era latina. Curtea lui Henric al II-lea şi a Eleonorei era itinerantă între Anglia şi Irlanda, Normandia şi Aquitania, cea a lui Frederic Barbarossa între Germania, Burgundia şi Italia. Henric şi Eleonora i-au protejat pe cei mai importanţi poeţi de limbă vulgară din nordul Franţei şi au primit vizitele celor mai faimoşi trubaduri din sud; printre curtenii şi funcţionarii lor se numărau poeţi latini de calibrul lui Petru de Blois (care fusese tutorele principelui Wilhelm al II-lea la curtea normandă din Sicilia) sau al lui Gautier de Châtillon. Unchi şi biograf al lui Barbarossa a fost istoricul Otto de Freising; ireverentul său „poet laureat", celebrul anonim Archipoeta.

Pe scurt, pentru intelectualii secolului al XII-lea, lumea s-a deschis dintr-odată. Existau diverse maniere de a răspunde acestei deschideri. Mulţi au devenit *weltoffen*: se interesau adică de lumea fizică, de natură şi de semenii lor cu mai multă preocupare şi adesea, s-ar spune, cu o mai mare vivacitate, comparativ cu secolele trecute (autorul romanului latin în versuri *Ruodlieb*, scriind aproximativ în jurul anilor 1060-1070, poate fi considerat un exemplu precoce şi strălucit al acestui nou interes). În secolul al XII-lea, comparativ cu operele religioase, cantitatea de opere profane e mai mare decât în orice altă perioadă începând de la naşterea creştinismului. Sigur, e foarte posibil ca o bună parte a producţiei profane din secolele precedente să fi fost pierdută, dar a considera vrednice de a fi păstrate atât de multe opere profane din secolul al XII-lea rămâne un fapt la fel de semnificativ.

Deschiderea lumii a avut drept consecinţă o pierdere sau cel puţin o slăbire a certitudinilor anterioare. Ordinea stabilită – cosmologică, dar şi feudală – este subminată din temelii, ducând la o nouă neîncredere faţă de relaţiile fixe. Unul dintre simptomele acestui fapt se poate observa în ascensiunea nominalismului în multe discuţii dialectice cu privire la relaţia dintre cuvinte şi lucruri şi cu privire la natura sau statusul conceptelor generale („universalii"). Deşi generaţiile anterioare de eruditi au exagerat poate amploarea acestei discuţii despre universalii în gândirea secolului al XII-lea, începând cu perioada maeştrilor lui Abelard – Roscelin de Compiègne, Guillaume de Champeaux –, orientarea „realistă" sau platonică, care vedea o constantă şi substanţială corespondenţă între limbaj şi realitate, a fost împinsă în criză de noi idei (cele mai faimoase rămân cele ale lui Abelard). A început să se considere că o astfel de corespondenţă ar fi simplistă, că limbajul ar fi, în schimb, un construct uman improvizat, plin de ambiguităţi şi capcane, şi că nu există o armonie prestabilită între cuvinte şi realităţile pe care încercăm să le desemnăm prin intermediul lor.

În acelaşi fel, cosmopolitismul principalelor curţi şi al celor mai importante centre culturale a avut drept consecinţă, în această epocă, un mare progres al „jocului" intelectual. Într-adevăr, în astfel de medii, ambiguitatea şi plurivalenţa cuvintelor

Scanned with OKEN Scanner

erau o experienţă cotidiană. Alături de relativismul lingvistic al dialecticienilor, încet-încet şi-a făcut loc şi un anume relativism etic: o nouă încercare de a elabora idealuri lumeşti şi o critică a failibilităţii umane pentru fiecare dintre diferitele clase sociale implicate în viaţa activă, atât printre laici, cât şi în interiorul clerului. *Garsuinis*, a lui García de Toledo (1099), inaugurează un secol de satiră, atât în versuri ritmice şi cantitative, cât şi în proză, care poate fi considerat cel mai prolific şi mai strălucitor după epoca lui Horaţiu şi Juvenal. Una dintre sursele principale ale acestei satire ia naştere cu siguranţă din observarea practicii nominalismului: evidenţierea discrepanţelor dintre cuvinte şi realităţi, dintre ceea ce ar trebui să fie şi ceea ce este în mod real în orice aspect al existenţei umane. Când Gautier de Châtillon îi numeşte pe *cardinales* romani *di carnales* („zei carnali") furnizează un exemplu al acestui impuls satiric: surprinde cuvintele chiar în actul de a se denatura pe ele însele; acest joc de cuvinte – deseori mai mult decât un joc – este caracteristic marilor şcoli şi marilor curţi.

Dar această deschidere a avut şi alte consecinţe. Faptul că limitele lumii fizice şi ale celei mentale deveniseră mai puţin înguste şi că universul cunoscut se extinsese mult mai rapid către necunoscut şi nefamiliar a condus adesea la un nivel mai înalt de conştiinţă de sine. Cunoaşterea unui spaţiu mai larg, cu tot entuziasmul şi incertitudinile care derivau de aici, putea practic să conducă mai serios la întrebarea „Cine şi ce sunt?". Din nou, tot figura lui Abelard poate fi văzută ca emblematică pentru acest nou „subiectivism" (von den Steinen, 1966), datorită profundului său individualism, datorită conştiinţei de sine (care pe alocuri s-ar putea defini ca egocentrism) pe care le etalează în *Historia calamitatum*, în cele două *Confessiones* şi în multe din zvâcnirile sale polemice, dar şi în efortul său de a pătrunde cu ajutorul fanteziei în sufletul personajelor din *Planctus*, sau de a se proiecta pe sine în ele. Un semn şi mai revelator al acestui subiectivism la Abelard este reprezentat de elaborarea unei etici întemeiate în conştiinţa individului, şi nu pe precepte exterioare, o etică în care demnitatea morală sau validitatea oricărei acţiuni depind doar de intenţia celui care acţionează. E vorba de aceeaşi conştiinţă de sine pe care o putem întâlni în programatica exaltare a raţiunii *vs* autoritate, făcută de cosmologii de la începutul secolului al XII-lea, precum Adelard din Bath şi Guillaume de Conches: structura autorităţilor, a aserţiunilor şi a legilor transmise e pusă în discuţie şi uneori chiar ridiculizată, cu scopul de a iniţia un nou tip de cercetare care să ia ca punct de referinţă raţiunea, iar ca unic criteriu de validitate judecata individuală bazată pe forţa argumentărilor.

Chiar şi enormul şi adesea stupefiantul val de opere mistice (Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry, Richard de Saint-Victor, Hildegard din Bingen), deşi dintr-o cu totul altă perspectivă, dă dovadă de acelaşi subiectivism. Atenta analiză a voinţei individuale, redescoperirea aspectelor revelaţiei creştine prin intermediul revelaţiei personale (să ne gândim la caracteristicile exordii ale Hildegardei din Bingen „Lumina vie îmi zise...", sau pur şi simplu, ca un profet al Vechiului Testament, „Şi am văzut... [*Et vidi*]"), fundamentala încercare de a gândi prin intermediul unei uniuni de iubire între sufletul individual şi Dumnezeu, fie în termenii misticismului erotic specific Cântării Cântărilor (Bernard, Guillaume, Richard), fie în cei ai unei

Scanned with OKEN Scanner

sacralizări a toposului erotic al *lineae amoris* („cele patru trepte ale violentei caritățiˮ ale lui Richard): toate acestea dovedesc impulsuri care, deși își pot găsi ici și colo paralele în secolele precedente, nu se mai văzuseră într-o abundență atât de fecundă. Poate chiar și o nouă percepție, dobândită prin recitirea unor texte cosmologice, asupra unui univers ale cărui îndepărtate ramificații abia dacă pot fi cunoscute (supremul cer aprins al Empireului, Anastros, regiunea fără stele, „chintesențaˮ, dincolo de cele patru elemente) a făcut și mai presantă dorința de unire mistică cu Soțul divin (să ne gândim la „Tăcerea eternă a acestor spații infinite mă înspăimântăˮ a lui Pascal). Cele două imagini – aceea a unui Dumnezeu ca obscuritate dincolo de ființă, a lui Pseudo-Dionisie, și cea solomonică a Iubitului care poate dispărea, dar revine mereu – conviețuiesc în cadrul mental al epocii.

Pentru a încheia, aș sugera o altă cauză a incredibilei dezvoltări a literaturii latine în secolul al XII-lea: la fel de incredibila și paralela dezvoltare a literaturii în limba vulgară (mă refer aici cu precădere la *literatura* în vulgară, ca opusă compoziției orale, care – așa cum o dovedește mai ales poezia germanică și celtică – se exprimase deja în mod viguros și, pe alocuri, strălucit de-a lungul câtorva secole înaintea acestuia). La fel ca într-o cursă în care campionii proveniți din țări diferite stabilesc un astfel de ritm încât fiecare dintre ei să își depășească propriul record anterior, cunoașterea rivalei și eliberatoarei literaturi în vulgară trebuie să fi stimulat creativitatea scriitorilor latini din epocă. În trecut s-a vorbit în general de latină, limba literară cea mai avansată și mai sofisticată, ca de un soi de ajutor pentru „a face mai fluidăˮ limba, în special limbile vulgare romanice. Dar poate că ar trebui subliniat contrariul: limbile vulgare, mai ales atunci când au apărut ca literatură scrisă, au putut să reîntinerească, și practic au întinerit latina; au împiedicat-o să devină o neproductivă *imitatio* a anticilor; au făcut în așa fel încât scriitorii să articuleze, într-o limbă cultă și internațională, gânduri și sentimente care nu găsiseră niciodată expresie în ea și care reflectau vitalitatea și esența vremii lor. Autorii de limbă vulgară au reușit să îi elibereze pe autorii de limbă latină de rolul lor de vizitatori ai unui muzeu, învechit deja, oricât de strălucitor.

În această privință, două dezvoltări conectate au avut o mare relevanță. Începând din secolul al XI-lea, un mare număr de membri ai aristocrației au început să nutrească dorința ca fiii lor să primească o instrucție literară, să participe la acea cultură care, anterior, fusese apanajul exclusiv al familiilor de cel mai înalt rang și al clerului. Fără îndoială, prosperitatea dobândită de curând împingea spre cultură aspirațiile lor. Mulți reprezentanți ai micii nobilimi făceau în așa fel încât fiii lor, uneori și fiicele să fie educați acasă de clerici, sau le trimiteau pe acestea din urmă la mănăstiri, nu pentru că urmau să se călugărească, ci pentru a se afirma ca tinere femei de cultură, mai apreciate din punct de vedere social și mai lesne capabile să contracteze o căsătorie avantajoasă. Acest fapt a condus, mai ales în a doua jumătate a secolului al XII-lea, pentru prima dată de la sfârșitul Antichității, la nașterea unui public relativ amplu de cititori în limba vulgară. Dacă *chansons de geste*, chiar și atunci când erau scrise de oameni de cultură, își găseau *raison d'être* mai ales în interpretarea orală, ia naștere totuși o întreagă gamă de opere în vulgară inerent mai literare. Texte precum lucrarea anonimă *Eneas* în franceza veche (cca 1160) sau

Scanned with OKEN Scanner

Eneida olandeză a lui Heinrich von Veldeke (cca 1190) care adaptează precedenta operă franceză, dar o depăşeşte în fineţe psihologică şi imaginativă, ciclul *Lais* al Marie de France şi romanele lui Chrétien de Troyes au fost toate compuse de bărbaţi şi femei care primiseră o instrucţie clericală. Sigur, de aceste texte se puteau bucura, dacă erau citite cu voce tare, şi cei inculţi, dar în intenţia autorilor acestea erau ambiţioase opere literare (atât Marie, cât şi Chrétien au compus prologuri în care disting net între „materia primă" a naraţiunii şi transformările pe care ei, artişti conştienţi, au fost în stare să le opereze). Ingenioasa articulare structurală, densa reţea simbolico-narativă de aluzii şi ecouri erau destinate, pentru a fi apreciate pe deplin, să fie citite, nu doar ascultate. La o curte regală, cum era aceea a lui Henric al II-lea şi a Eleonorei, dar şi la unele curţi de provincie mai dinamice, precum cele din Champagne şi Limburg, auditoriul număra multe persoane care aveau tot atâta familiaritate cu poezia latină. Aşadar, opere ca acestea constituiau un obiectiv pentru scriitorii latini contemporani; aşa încât ne putem întreba, de exemplu, dacă Iosif din Exeter (Iosephus Iscanus) sau Gautier de Châtillon (Gualterus de Castellione) ar mai fi încercat *Ylias*, respectiv *Alexandreis,* dacă n-ar fi fost scrise niciodată în limba vulgară *Roman de Troie* sau *Li romans d'Alixandre.*

Aceste scurte observaţii iniţiale se constituie într-o încercare de *invenire* a lumii intelectualilor din secolul al XII-lea, potrivit numeroaselor accepţiuni medievale ale verbului: a descoperi, a pune într-un anumit loc, a compune şi a pune în ordine, dar şi (inevitabil) a inventa, cu speranţa că o astfel de *inventio* poate aduce lumină asupra unor calităţi care vor fi puse în evidenţă în schiţele genurilor şi ale autorilor care urmează.

Unele genuri literare

Înainte de a ne îndrepta către o prezentare mai detaliată a unor autori şi a operelor lor, se poate dovedi utilă menţionarea unor genuri literare în latină care au avut, în decursul secolului al XII-lea, o dezvoltare extraordinară.

Compoziţii dramatice în versuri

Unul dintre genurile literare care dovedesc mai clar atât contopirea limbii latine şi a limbii vulgare, cât şi diversele moduri în care limba învăţată şi cea naturală se puteau stimula şi sfida reciproc, ca într-o întrecere, e tocmai cel al compoziţiei dramatice. Sfârşitul secolului al XI-lea asistase deja la un remarcabil exemplu de convergenţă dramatică în reprezentaţia (cântată integral) Fecioarelor înţelepte şi a Fecioarelor nechibzuite, *Sponsus*, care a ajuns la Limoges din Provenţa. Versurile în vulgară se disting printre versurile în latină graţie intensităţii lor poetice – ca în impresionantul refren al Fecioarelor nechibzuite: *Dolentas, chaitivas, trop i avem dormit!* („Îndurerate, nenorocite, am dormit prea mult!"). Dar influenţa sensibilităţii

Scanned with OKEN Scanner

vulgare poate fi percepută şi în capacitatea autorului de pătrundere esenţialmente umană, şi nu teologică, a parabolei biblice. Acesta şi-a structurat textul în aşa fel încât să-şi pună propriul public în faţa unor interogaţii precum cele pe care exegeţii le-au ascuns sau le-au ignorat: de ce a fost un păcat atât de impardonabil pentru Fecioarele nechibzuite faptul de a fi dormit prea mult? De ce surorile lor înţelepte au refuzat să le ajute (sau, mai bine, de ce în acest text le dojenesc atât de crud)? Nu sunt mai aproape de noi acele *Fatuae*[1] lipsite de apărare, excluse de la banchetul ceresc, decât virtuoasele şi puţin milostivele *Prudentes*[2] care au fost acceptate? Şi tocmai conştientizarea unor astfel de interogaţii, îndărătul căreia se iveşte mult mai teribila conştientizare a faptului că justiţia divină nu suportă întrebări, face ca opera să fie nu atât didactică şi edificatoare, cât mai ales tragică şi impresionantă.

Dacă privim performanţele atinse în drama latină cântată a secolului al XII-lea, apropierea cu vulgara este deseori evidentă. Printre primele texte care au supravieţuit, bazate pe istorisiri ale Vechiului Testament, cel care îl priveşte pe Daniel, scris de un elev al lui Abelard, Ilarie, şi de colegii săi de şcoală la Orléans, a fost urmat curând la Beauvais de o versiune mai strălucită, de circa patru sute de versuri, în care orice „arie", precum cântările procesionale pentru Balthazar şi regina sa, pentru Daniel şi apoi pentru Darius, are o formă proprie meticulos elaborată. În secvenţele „recitate" apar fragmente în vulgară, şi în primul rând graţie lor structura ansamblului, perfectă, dar uşor scindată, devine mai nemediată şi mai colocvială. Nobilii de la curtea lui Balthazar cântă:

Pavet et turbatur –	*Daniel, vien al Roi:*
Vellet quod nos latet.	*savoir par toi.*
[Regelui] îi e teamă şi e tulburat –	Daniel, ajunge la Rege:
Ar vrea ceea ce nouă ne este ascuns.	să ştie prin intermediul tău.

Iar Daniel răspunde:

Pauper et exulans	*En vois al Roi par vos.*
[Eu], biet şi exilat,	Merg la Rege prin intermediul vostru.

La fel se întâmplă într-un alt tip de reprezentaţie – *Patimile* (*Passiones*) –, care par să fie o creaţie a secolului al XII-lea, dacă ne putem lăsa în seama dovezilor de care dispunem. Fie cea de la Montecassino, în al treilea sfert al secolului, sau cea mai amplă, *Ludi de passione* (cca 1180), păstrată în Codex Buranus, care provine din regiunea austro-italiană, foarte probabil de la Bressanone, includ momente de neuitat în vulgară. În încheierea elaboratei reprezentaţii de la Montecassino, cu o versificaţie

1. „Nechibzuite" – n.trad.
2. „Înţelepte" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

fluidă şi elocventă, bogată în inovaţii şi în multiplicarea scenelor, găsim o lamentaţie, de trei versuri în limba locală, a Fecioarei – *Te portai nillu meu ventre...*[3] –, care frapează prin frumuseţea sa simplă. În reprezentaţia inclusă printre *Carmina Burana*, limba vulgară joacă un rol mai incisiv: fie Mariei Magdalena, fie Fecioarei Maria le sunt atribuite *planctus*[4] în limba germanică şi în latină, iar scenele vii în care e zugrăvită viaţa amoroasă a Mariei Magdalena, întâlnirea sa cu un negustor şi cu un iubit, un înger şi un diavol, sunt prezentate în cea mai mare parte cu strofe în limba vulgară (deşi corespund, din punct de vedere formal, până la un anumit nivel, „strofelor goliardice" în latină utilizate în alte momente). Tot astfel, în *Învierea* inclusă în acelaşi manuscris, este refrenul macaronic al soldaţilor care fac de strajă la mormântul lui Christos – *Schouwe propter insidias* („Fii atent [să nu se întindă] curse") –, care furnizează o cheie de înţelegere a caracterului lor batjocoritor şi datorită căruia cântecul devine memorabil.

În această reprezentaţie nu doar Maria Magdalena, ci cele trei Marii se apropie de un negustor cu scopul de a cumpăra balsamuri pentru trupul mort al lui Christos. Această scenă a negustorului, ca şi aceea foarte diferită din *Patimi*, conţine unele versuri care derivă dintr-o reprezentaţie compusă în Catalonia la puţin timp după 1100, în care figura nonbiblică a negustorului apare (pe cât putem înţelege) pentru prima dată. Poetul catalan a atribuit celor trei Marii un *planctus* într-o formă originală de cinci strofe, fiecare dintre acestea rimând exclusiv pe una dintre cele cinci vocale: o formă care, către finalul secolului, a fost copiată în limba germanică de marele minnesinger Walther von der Vogelweide, iar în jurul lui 1230, din nou în latină, de elevul său Marner (*Carmina Burana*, 3*). Caracterul internaţional al reprezentaţiilor dramatice şi căile de transmitere ale unor opere excepţionale – din Catalonia în Italia de Nord, în Austria şi în Germania – sunt clare.

Scenele care îl au ca protagonist pe negustor abundă în inovaţii populare: de exemplu, în *Învierea* inclusă printre *Carmina Burana*, negustorul ar vrea să ofere în mod gratuit balsamurile sale celor trei Marii, pentru binele Mântuitorului, dar intervine soţia sa care pretinde preţul corect, un talant de aur. Dimpotrivă, în *Reprezentaţia de Crăciun*, din acelaşi manuscris, inovaţiile par să fie de pură sorginte cultă: aici, spectacolul e cel al Sărbătorii Nebunilor de la o mare şcoală-catedrală, prezidată de Episcopul Copiilor (*episcopus puerorum*), în care naşterea lui Christos din Fecioară e aruncată în ridicol de „răul" Arhisinagog şi de grupul său de evrei, dar e apărată de Augustin, de păgâna Sibilă şi de Profeţii evrei, într-o exuberantă dispută în care ambele tabere îşi susţin afirmaţiile făcând aluzie la *De interpretatione* a lui Aristotel. În oricare dintre scenele principale ale acestei reprezentaţii asistăm la modul în care îndoiala e înlăturată din când în când, la cum, după ce Arhisinagogul e învins de Augustin în dezbatere, regii ajung să accepte, prin intermediul scepticismului, natura divină a Copilului şi la cum până şi păstorii şovăie între credulitate şi incredulitate, dăscăliţi alternativ, ca Maria Magdalena în *Patimi*, de un înger şi de un diavol. Cu toate acestea, motivul scepticismului iniţial al Magilor se întâlneşte şi într-un text

3. „Te-am purtat în pântecele meu..." – n.trad.
4. „Lamentaţii, plângeri" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

contemporan în vulgară – strălucitul fragment spaniol de dramă vorbită *Auto de los reyes magos*, în care, ca în textul latin, fiecare rege are monologul său reflexiv, dar în care, în schimb, acţiunea progresează cu hotărârea comună de a-l pune la încercare pe noul-născut pentru a vedea pe care dintre cele trei daruri îl va accepta: fiindcă numai dacă va lua tămâia şi le va refuza pe celelalte va putea fi cu adevărat divin! Acest motiv, care poate fi întâlnit şi în versiuni mai târzii, în franceza veche, ale cărţilor apocrife despre copilăria lui Christos, pare să facă parte dintr-o tradiţie esenţialmente populară răspândită într-o lume vulgară de care nu erau izolate nici măcar producţiile cele mai intelectuale ale unei şcoli catedrale.

Deşi de o natură diferită, alte culmi din sfera dramei lirice pot fi întâlnite în Germania către jumătatea secolului al XII-lea. În 1150, Hildegard din Bingen compune textul şi muzica operei sale *Ordo Virtutum*, un ţesut dramatic liber plăsmuit despre căderea şi învierea Sufletului, ameninţat şi aproape distrus de Diabolus, dar încurajat şi ajutat să învingă de cele şaisprezece Virtuţi. Nici limbajul foarte imaginativ şi de un simbolism dens al Hildegardei, nici tratamentul lirico-dramatic cu exacta sa imitare a emoţiilor în melodiile utilizate nu îşi au pereche în altă parte. Către 1160, un ambiţios dramaturg din sudul Germaniei a compus un *Ludus de Antichristo*, de dimensiuni enorme – distribuţia sa cuprinde vreo treizeci de solişti şi reprezentarea a patru armate –, o reprezentaţie în care eroul, regele germanic (Frederic Barbarossa, mascat subtil), îi învinge pe ceilalţi regi de pe pământ şi devine acel idealizat „împărat de pe urmă" care în profeţiile sibiline era destinat să preceadă venirea Antichristului. Aici, regatul Antichristului este prezentat, punct cu punct, ca o amară parodie a celui al împăratului. Autorul tratează motivele escatologice cu dezinvoltură şi aproape cu o insolentă părtinire: în versiunea sa, Antichristul reuneşte lumea pentru a lupta împotriva regelui germanic, dar este învins. Patriotismul său şi invidia sa faţă de francezi şi greci sunt adesea evidente. Întregul se dovedeşte construit cu grijă din punct de vedere vizual şi trebuie să fi fost foarte spectaculos pe scenă. Dialogurile sunt viguroase şi abil delimitate, cu toate că nu ating intensitatea imaginativă din *Sponsus* sau *Ordo Virtutum*.

Nu se poate nega faptul că există unele limitări intrinsece în părţile dialogice cântate: cu scopul de a crea replici vivace şi schimburi de cuvinte flexibile şi ingenioase între personaje, textul are un potenţial care îi lipseşte cântecului. În aceeaşi perioadă cu cea a lui *Ludus de Antichristo*, un dramaturg anglo-normand, autor al faimoasei *Mystère d'Adam*, obţine în dialogurile vorbite dintre Adam şi Eva, dintre Diabolus şi Eva şi dintre Cain şi Abel o vivacitate şi o profunzime a caracterizării, o incitare dinamică atunci când personajele îşi întrerup unul altuia distihurile lor octosilabice pe care niciun text cântat nu le-a putut egala (cel puţin înainte de Da Ponte şi de Hofmannsthal). Aportul acestui autor la drama contemporană în latină constă în a încadra scenele vorbite cu răspunsuri cântate în latină. În acest mod se putea mişca de la intimitatea colocvială la solemnitatea hieratică, de la complexitatea şi de la angoasele umane la rememorarea planului divin din care acestea se năşteau.

Scanned with OKEN Scanner

„*Comedia*" şi *formele dialogice*

Drama vorbită latină din secolul al XII-lea nu ne-a lăsat nimic comparabil cu statura artistică a operei *Mistère d'Adam*, nici ceva atât de profund înrădăcinat în limba vie şi în gânduri şi sentimente credibile. E dominată de jocul artificiului verbal şi de agilitate intelectuală; rareori destinele personajelor sunt luate serios în considerare de cititor sau de ascultător. Ne putem da bine seama de întreaga gamă a ceea ce, în general, se cunoaşte drept *comoedia* latină a secolului al XII-lea numai graţie preţioaselor volume ale *Commedie latine del XII e XIII secolo*, publicate de Universitatea din Genova sub coordonarea lui Ferruccio Bertini. În trecut, *comoedia* a fost văzută fundamental ca produs al şcolilor catedrale din nordul Franţei de la jumătatea secolului al XII-lea. Studii recente, inclusiv ale semnatarului acestui capitol, ne ajută să înţelegem că cel mai vechi exemplu care ne-a rămas al acestui gen literar, adică *Ovidius puellarum* (în unele manuscrise intitulat şi *De nuntio sagaci*), trebuie datat în jurul lui 1080 şi că ceea ce am putea numi drept „clasicul" genului, adică *Pamphilus* (obiect a sute de copii, aluzii şi imitaţii în toată Europa până în secolul al XVI-lea), a fost scris în jurul lui 1100. Deşi unele texte deosebit de expresive şi perspicace în jocurile lor verbale – precum, de exemplu, două opere ale lui Vitale de Blois (*Aulularia* şi *Geta*) şi una a lui Mathieu de Vendôme (*De Afra et Milone*) – aparţin şcolilor din Valea Loarei, ar părea acum că sudul Germaniei, Anglia şi chiar Italia au avut partea lor la dezvoltarea iniţială a genului.

În ansamblu, comediile latine urmează îndeaproape acea traiectorie a „Renaşterii secolului al XII-lea" pe care am descris-o mai sus, cu un prim precursor spre finalul secolului al XI-lea, şi cu un ultim exemplu databil, *De Paulino et Polla* a lui Riccardo da Venosa, dedicat lui Frederic al II-lea în 1229. Oricum, se dovedeşte mai greu de stabilit în ce măsură aceste „comedii" formează un gen coerent. Într-adevăr, doar în puţine cazuri avem dialog pur, fără pasaje narative, şi poate doar acestea trebuie să fi fost destinate recitării, celelalte aparţin mai degrabă acelui gen pe care Edmond Faral, într-un vechi, dar foarte important articol (1924), l-a definit ca „*fabliau* latin", decât comediei în accepţiune dramatică pur şi simplu. Faral s-a îndreptat oricum către cealaltă extremă, pretinzând că nicio *comoedia* nu a fost recitată. Cazul lui *Pamphilus*, în care s-a observat o aluzie la reprezentaţia dramatică, provenind de la Orléans, în jurul lui 1175, ar dovedi totuşi contrariul. Pe de altă parte, pentru multe dintre *comoediae* care conţin relativ puţine sau niciun dialog fără punţi narative, pare raţional să postulăm un unic executant, uneori putea fi eventual vorba de un mim expert, capabil să evoce diversele personaje prin intermediul modificărilor de voce şi gestică.

O chestiune deosebit de delicată priveşte „dramaticitatea" celui dintâi text pe care îl cunoaştem, *Ovidius puellarum*, unde mai mult de trei sferturi din ceea ce a supravieţuit (din păcate, textul ne-a parvenit lipsit de partea finală în toate cele şaisprezece manuscrise identificate) este pur dialog, dar există şi un soi de *continuum* narativ, recitat de protagonist, pretinsul seducător care se vede pe sine însuşi ca pe un „Ovidiu printre tinere". Pare destul de plauzibil ca în acest caz – ca, de exemplu,

Scanned with OKEN Scanner

în anglo-normandul *Sainte Resurreccion* (cca 1150) – poetul să fi prevăzut o prezentare complet recitată, cu un rol atât pentru narator, cât şi pentru celelalte personaje, şi ca acest text, alături de alte două excepţionale exemple dintre cele mai vechi *comoediae* – *Pamphilus* (al cărei autor cunoştea bine *Ovidius puellarum*) şi *Babio*, în ambele lucrări dialogul fiind cu totul lipsit de pasaje narative – să fi fost concepute pentru a fi reprezentate ca o comedie profană, fie la o mare curte unde multe persoane din public înţelegeau latina, fie în şcolile catedrale care aveau o slăbiciune pentru divertismentul laic.

Aceste trei compoziţii au în comun cu multe *fabliaux* în latină şi în vulgară tratarea umoristică a temei trădării sexuale. Ceea ce le deosebeşte de *fabliau* ca gen este virtuozitatea jocului verbal şi intelectual. E ca şi cum, pentru a lămuri lucrurile, o *fabliau* ar fi interpretată în stilul lui *Euphues* sau *Pene d'amor perdute*; comicul de situaţie depinde aici destul de mult de disimulare, de ambiguitate şi de duplicitatea cuvintelor care concordă cu disimularea personajelor – nu doar a derbedeilor, ca în multe *fabliaux*, ci şi a victimelor lor. Disimularea e potenţată de o amplă gamă de expediente dramatice – neînţelegeri, fraze auzite ca din întâmplare şi „aparte", trasul cu urechea, travestiuri şi înşelăciuni. Chiar dacă *Ovidius puellarum* a fost recitată (cel puţin uneori) de un singur actor, e limpede că pentru autorul ei astfel de stratageme teatrale erau o experienţă de viaţă. Ceea ce am spus este şi mai adevărat pentru succesorul său englez, autorul lucrării *Babio*, care duce utilizarea situaţiilor „aparte" la un nivel de o foarte înaltă calitate artistică.

În *Ovidius puellarum*, eroina, sortită să fie înşelată în dăruirea dragostei sale, rămâne rece şi pe deplin stăpână pe sine şi, în replicile sale către mesagerul dragostei, se dovedeşte a fi pentru acesta o rivală mai mult decât demnă. În schimb, în *Pamphilus*, tânăra, Galatea, este conflictuală în propriile sentimente: între exaltarea de a fi curtată şi teama de furia părinţilor ei şi de propria dezonoare. La final este copleşită doar de înşelăciunile acelei *vetula*[5] care susţine cauza lui Panfil şi care pune la cale o întâlnire pretins inocentă a celor doi tineri pentru ca apoi să lipsească; în acest mod Panfil va putea să o constrângă pe Galatea (încă înspăimântată, dar nu cu totul potrivnică) să-i cedeze. Figura expertei complice şi persuasive, întrupată pentru prima dată în tradiţia occidentală de doica din *Hipolit* a lui Euripide, este deseori reprezentată cu vivacitate în operele medievale (fără avantajul lui Euripide), atât în latină, cât şi în vulgară. Bătrâna din *Pamphilus*, cu duplicitatea sa şi cu acel amestec de grosolană meschinărie şi romantică putere de înţelegere, este o figură-cheie în această tradiţie; cele mai târzii încarnări ale sale în vulgară le includ pe Trotaconventos şi pe Celestina, în afară de doica Julietei. În acelaşi secol al XII-lea, am bănuiala că Lunete din *Yvain* a lui Chrétien de Troyes, deşi tânără şi atrăgătoare, datorează ceva figurii complicei din *Pamphilus*.

Babio se poate defini ca *black comedy* într-un sens diferit de cel al ambelor comedii precedente. Cu sardonică detaşare, autorul îşi prezintă fiecare personaj în toată ipocrizia sa. Dacă ne-ar fi chemat să ne identificăm cu vreunul dintre personaje, rezultatul ar fi fost mai aproape de tragedie decât de farsa amară. În parte, tehnica

5. „Băbuţă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

distanţării sale constă în a da nume personajelor în baza naturii lor: Babio, adică „fraierul", servitorul Fodio, adică cel care „sapă" în soţia lui Babio, Petula, adică „petulanta, indiscreta"; chiar şi numele tinerilor amanţi – Viola şi Croceo – îi permit autorului să facă multe aluzii şi jocuri de cuvinte. E vorba de principiul desemnării analizat pentru prima dată în *Cratylos* de Platon şi care îşi atinge culmea în drama renascentistă, în Jonson sau Molière. Totuşi, caracterul superficial ludic al tăioaselor şi presantelor dialoguri nu poate să disimuleze cu totul cruda viziune pe care acest poet o are despre fiinţa umană şi despre comportamentul ei cu semenii: deşi Babio, încornorat şi castrat, îşi încheie zilele ca monah, ceea ce ni se propune este o lume nerăscumpărată.

Dacă *comoediae* de mai târziu consistă rareori într-un dialog pur, există totuşi în latină alte genuri literare în care se exprimă acea „imaginaţie dialogică" (pentru a împrumuta edificatoarea expresie a lui Bahtin) şi care relevă o trăsătură caracteristică perioadei, legată tocmai de acel relativism şi de acea punere în discuţie a autorităţii la care făceam referire la început. Într-adevăr, ţine de natura intrinsecă a dialogului faptul că adevărul nu e ceva oferit rigid în manieră autoritară: în dialog, adevărul îşi croieşte drum în schimbul reciproc de opinii, este inseparabil de contrastul dintre ideile vorbitorilor şi rareori este identificabil cu punctul de vedere doar al unuia dintre ei. Este, în acelaşi timp, *sic et non* („da şi nu") – ca în titlul unui faimos tratat al lui Abelard.

Abelard a evidenţiat faptul că un dialog interior poate fi condus de două sau mai multe *personae*, care reprezintă diverse aspecte ale personalităţii autorului, „ca atunci când cineva, vorbind în sinea lui, pentru a-şi consulta raţiunea, se prezintă pe sine şi raţiunea sa ca şi cum ar fi două lucruri distincte, aşa cum Boetius consultă Filosofia în cartea sa *De consolatione* şi Augustin în carea sa *Soliloquia*" (*PL*, 178, 760C). Chiar şi Abelard a scris scurtul său *Soliloquium*, un dialog între cei doi „sine", Petru şi Abelard; cu o generaţie înainte, Petrus Alphonsi, de curând convertit de la iudaism la creştinism, scrisese *Dialogurile* sale între sinele său anterior convertirii, Moise, şi noul său sine, Petru; la fel, un contemporan de-al lui Abelard la Paris, Hugo de Saint-Victor, dă meditaţiei sale *De arrha animae* forma unui dialog între sine şi sufletul său, iar celei din *De vanitate animae* pe aceea a unuia dintre suflet şi raţiune. Către sfârşitul secolului, Everard din Ypres (Eberhardus Yprensis), un fost discipol al lui Gilbert de Poitiers (Gilbertus Porretanus), deja bătrân, apără memoria scumpă a maestrului său în subtilul şi ironicul *Dialogus Ratii et Everardi* (în care Raţiunea reprezintă gândirea sa speculativă).

Există o altă serie de dialoguri speculative în care ficţiunile sunt mai complicate. Adelard din Bath scrie ale sale *Quaestiones naturales* sub forma unui hazliu şi adesea polemic schimb de opinii între sine însuşi şi nepotul său, care exprimă şi reprezintă două la fel de ireconciliabile abordări ale cunoaşterii; Petru Abelard concepe ultima sa operă importantă (neterminată sau, după cum consideră unii, lăsată în mod voit „deschisă") ca pe un *Dialog între un filosof, un iudeu şi un creştin*; în jurul anului 1140, Guillaume de Conches elaborează discursiva sa *Philosophia* sub forma unei „opere dramatice" (*Dragmaticon*): o serie de discuţii între sine şi elevul său, ducele Geoffrey (de Anjou) Plantagenetul. Mai ambiţios în concepţia sa literară

Scanned with OKEN Scanner

este misteriosul *Liber Alcidi de immortalitate animae*, compus probabil în Sicilia după jumătatea secolului al XII-lea, în care dialogul se împleteşte cu *consolatio* şi cu viziunea alegorică – unde o dispută între omul interior şi cel exterior este urmată de o serie de argumentări în favoarea nemuririi sufletului, exprimate prin intermediul unor figuri alegorice care apar amestecate cu figuri istorice, la jumătatea drumului între realitate şi născocire, într-o recreare imaginară a Greciei de la finalul secolului I d.Chr.

Această serie de dialoguri este amplă, iar tehnicile utilizate sunt diverse, şi cu toate că nimeni nu se poate dovedi „socratic" – în sensul că unul dintre interlocutori conduce discuţia, în timp ce celălalt se adaptează pas cu pas –, rămâne întotdeauna loc atât pentru controversa şi contradicţia reale, cât şi pentru ironia socratică.

Tehnicile de dialog, ca şi o anumită ironie simplă au un rol al lor în lungul tratat *De amore* al lui Andreas Capellanus, o operă care a avut o amplă influenţă în toată Europa începând din secolul al XIII-lea până în cel de-al XV-lea, nu doar în forma sa latină, ci şi în diferitele versiuni în vulgară şi în diversele adaptări care au fost realizate. Aproape jumătate din *De amore* constă în dialoguri care au ca obiect dragostea dintre bărbaţi şi femei din diverse clase sociale. Cu Andreas, acel *sic et non* căruia îi este supusă tema devine deosebit de strălucitor atunci când se hotărăşte să adauge vastei sale *Ars amatoria* o scurtă *Remedia amoris*, cu scopul de a-l descuraja de la dragoste (în special prin intermediul unor argumente misogine) pe tânărul discipol căruia îi este adresată opera. În acest text, sfaturile în favoarea dragostei şi cele împotriva ei sunt aproape la fel de excesive; ceea ce începe ca o sardonică observaţie socială se transformă adesea pur şi simplu într-o caricatură.

Asumpţia tradiţională, potrivit căreia *De amore* a fost scrisă în anii optzeci ai secolului la curtea din Champagne, nu este deloc sigură. În text, autorul se numeşte doar „iubitorul Andreas, capelan la curtea regală" – poate un pseudonim care face aluzie la romanul *Andreas din Paris şi Regina de Francia* (*cf.* Dronke, 1994). Cele mai vechi probe externe relative la *De amore* pornesc din 1238. Aşadar, anecdotele referitoare la Marie de Champagne şi la curtea sa ar putea fi ficţiuni construite la câteva decenii după moartea personajelor pe care pretind că le zugrăvesc. În orice caz, pot fi totuşi relevate unele influenţe literare care stau în spatele lucrării *De amore*. Autorul porneşte de la o „artă a iubirii" pe care Pamphilus, în comedia omonimă, o atribuie Venerei, şi de la un fragment în versuri despre comportarea elegantă, databil puţin mai târziu şi foarte răspândit, *Facetus* (cca 1130-1140), care include o lungă secţiune despre dragoste (*cf.* Dronke, 1976); în acelaşi timp, se dovedeşte familiarizat cu poezii în latină (neîndoielnic şi în vulgară) din genul tenţonei.

Altercatio este unul dintre tipurile caracteristice ale liricii latine din secolul al XII-lea, iar gradul de „deschidere" dialogică este şi în acest caz vrednic de a fi menţionat. În tenţonele în versuri dintre suflet şi trup, de exemplu, care urmează profundului şi originalului *prosimetrum* al lui Hildebert de Lavardin, *De querimonia et conflictu carnis et animae*, databil pe la începutul secolului, poetul nu oferă niciun răspuns definitiv problemei centrale – are dreptate trupul cu exigenţele sale, sau sufletul? Sau ambii, sau nici unul, nici celălalt? În jurul anului 1150, unele poezii de o mai amplă

Scanned with OKEN Scanner

extindere în elegante şi şăgalnice „strofe goliardice" lărgesc dezbaterea la argumente profane şi îndrăzneţe: o femeie tânără trebuie să iubească un cavaler sau un cleric? (*Altercatio Phyllidis et Florae*); un bărbat tânăr trebuie să iubească fetele sau băieţii? (*Altercatio Ganimedis et Helenae*). Chiar şi în tenţonele în care, în încheiere, o figură alegorică vine să exprime o judecată, plăcerea artistică rezidă nu atât în concluzia ca atare, ci în paradoxala, glumeaţa apărare a acelor aspecte despre care poetul ştie că sunt, sub aspect moral, de neapărat. Spre finalul secolului, dialogurile strofice mai schematice, în care participanţii cântă pe rând în mod regulat – dialoguri care îşi au corespondentul în tenţonele în versuri cu subiecte amoroase (*tensons* şi *jeux-partis*) ale unor truveri şi trubaduri şi în schimburile între iubită şi doamnă (*Wechsel*) ale minnesingerilor –, au fost transformate într-o formă mai liberă de către Petru de Blois, un poet latin de mare talent. Petru de Blois, a cărui poezie e dominată de un constant, intim dezacord, de *sic et non*, schimbă forma acestui gen în ceea ce eu am definit în altă parte ca tenţone de tip „sinfonic", opuse precedentelor de tip „contrapunctic". În lunga *altercatio* dintre un curtean şi un moralist care vrea să avertizeze asupra vieţii de curte, forma şi argumentările curg în mod liber; două moduri de a privi lumea se dovedesc, pas cu pas, din ce în ce mai incompatibile. Recunoaştem aceeaşi confruntare, cu o gamă largă de argumente conectate unul de altul în sprijinul a două moduri opuse de a concepe lumea, în alte două capodopere scrise în vulgară cam la un deceniu după opera lui Petru de Blois, două lungi dialoguri vorbite, nu cântate: în Italia, *Ritmo cassinese*, iar în Anglia, *Bufniţa şi privighetoarea* de Nicholas de Guildford.

Poezia lirică

Despre secolul al XII-lea se spune adesea că este perioada cea mai fecundă a liricii latine. Diverse elemente au contribuit la stimularea acestei înfloriri. Unul a fost prezenţa, în acelaşi ambient, a liricii vulgare care, chiar în acei ani, şi-a extins foarte mult gama formală şi expresivă. Uneori aflăm despre poeţi vulgari care şi-au extins repertoriul de forme şi melodii împrumutându-le din poeziile latine şi utilizându-le ca pe nişte *contrafacta*. În acest fel, Spanke a demonstrat că toate formele folosite în lirica, ajunsă până la noi, a lui Guillaume IX de Aquitania, primul trubadur al cărui nume îl cunoaştem, pot fi regăsite (uneori mergând mult mai înapoi în timp) în poezia şi în muzica abaţiei Saint-Martial din Limoges, al cărei senior era. Alteori, în schimb, foarte probabil, lirica vulgară a fost cea care i-a inspirat pe poeţii latini. Cu toate acestea, foarte adesea trebuie să ne mulţumim cu a observa coexistenţa cântecelor cu text latin şi vulgar, fără să fim în stare să determinăm prioritatea vreunuia; pe de altă parte, trebuie să subliniem că, în cursul celui de-al XII-lea secol şi în special în a doua sa jumătate, atât latina, cât şi diversele limbi vulgare (provensala, franceza şi germana – dat fiind că, judecând după ceea ce a supravieţuit, Peninsula Iberică, Italia şi Anglia nu au cunoscut deplina lor expresie înainte de 1200) dovedesc o bogăţie de forme lirice noi şi adesea pline de virtuozitate, greu

Scanned with OKEN Scanner

de imaginat în secolul al XI-lea, deşi trebuie să ţinem cont că s-a pierdut mult din perioada aceea.

În latină, după secole în care, în poezia compusă în metri non-clasici, paralelismul între silabe se dovedise mai vital decât paralelismul ritmic şi în care adevăratele şi autenticele rime „pline" erau sporadice şi rareori răspândite, se asistă la o din ce în ce mai mare regularizare a ritmurilor şi la trecerea către utilizarea constantă în orice formă lirică nu doar a asonanţei şi a rimei-pe-jumătate, ci şi a rimei pline. În acele compoziţii în care fiecare strofă este intonată după aceeaşi melodie, formele strofice devin din ce în ce mai elaborate pe măsură ce înaintăm de-a lungul secolului; secvenţa clasică, sacră şi profană, unde orice pereche de jumătăţi de strofe are o nouă formă şi melodie, reînfloreşte odată cu compoziţia jumătăţilor de strofă chiar mai complexe, cu ritm şi rime regulate, care conferă o exuberanţă a sunetului ce rareori se poate întâlni în cele mai bune secvenţe din secolele anterioare. În plus, unele variaţiuni mai libere cu privire la forma secvenţei, puţin încercate în latină după secvenţele „arhaice" sau „cu de la capăt" din secolul al IX-lea şi de la începutul celui de-al X-lea, se dovedesc reînsufleţite în cântările paraliturgice (ca în ciclul *Planctus* al lui Abelard) şi în lirica profană, în latină şi în vulgară, care pune în evidenţă structurile foarte elaborate ale *lais lyriques*. Împreună cu acestea apar structurile încă şi mai libere şi mai „deschise" ale *descorts*, care ne duc înapoi la secvenţele fără repetiţii din perioada arhaică: în ele orice unitate strofică are propria structură şi melodie, aşa încât schimbările gândirii şi ale sentimentului se pot oglindi aici mai precis şi mai direct decât în orice altă formă dependentă de repetarea regulată a elementelor formale,

Dacă în perioada care merge până la finalul secolului al XI-lea abaţia Saint-Martial din Limoges poate fi considerată cel mai mare centru de colectare şi producţie muzicală pentru poezie, atât profană, cât şi sacră, şi astfel va rămâne pentru întregul secol al XII-lea, cel puţin începând din 1160 rolul călăuzitor îl va prelua şcoala catedrală Notre-Dame din Paris. Manuscrisele muzicale de la Notre-Dame conservă numeroase cântece ale unor importanţi poeţi latini: Petru de Blois, Gautier de Châtillon, Filip Cancelarul; Codex Buranus, compilat într-o cu totul altă regiune a Europei, ne-a transmis un mare număr de producţii lirice care provin de la şcoala catedrală Notre-Dame; şi tot în această şcoală asistăm la progrese în intonaţia polifonică a poeziei şi la dezvoltarea motetului.

Lirica de dragoste

În secolul al XII-lea poezia de dragoste în latină – în parte din cauza concurenţei poeţilor de limbă vulgară – se prezintă într-o abundenţă şi o varietate necunoscute în secolele precedente, deşi au ajuns până la noi unele sporadice exemple de o mare frumuseţe (ca în cazul poemelor *Carmina Cantabrigiensia*). Pentru a oferi o idee despre specificitatea poeziei de dragoste din această perioadă, să mi se îngăduie scurta citare a uneia dintre cele mai faimoase, analizată de mine în altă parte (Dronke, 1968, 1984a).

Scanned with OKEN Scanner

Dum Diane vitrea
sero lampas oritur
et a fratris rosea
luce dum succenditur,
dulcis aura Zephiri
spirans omnes etheri
nubes tollit –
sic emollit
vis cordarum pectora
et inmutat
cor, quod nutat
ad amoris pignora.

Letum iubat Hesperi
gratiorem
dat humorem
roris soporiferi
mortalium generi.[6] (CB, 62)

Acestea sunt primele două din cele opt strofe, fiecare dintre ele având o structură diferită, ale unui *descort* care supravieţuieşte numai în Codex Buranus, din păcate fără intonaţia sa muzicală. Poetul anonim (cca 1150) provenea, foarte probabil, dintr-o regiune de limbă germanică; cu toate acestea, cântecul a devenit cunoscut şi admirat chiar şi în Nordul Franţei şi în Anglia, unde a fost reprodus şi imitat în mai multe rânduri, chiar şi de către un poet faimos ca Petru de Blois.

În aceste două strofe, cu o mare economie de mijloace poetice – alternanţa limpede a versurilor de şapte şi patru silabe şi delicata rimă (*-eri*) care, aproape imperceptibil, leagă a doua strofă de prima –, poetul ne oferă un tablou sonor care nu e doar frumos în sine, ci şi, aşa cum o cere tema sa, surprinde cu precizie seninătatea lumii exterioare şi interioare. Practic, debutul este o complicată comparaţie homerică (după cum Zefirul o slujeşte pe Diana înseninând cerul, aşa încât ea să îşi poată arăta razele, în acelaşi fel muzica slujeşte minţii umane înseninând sufletul, aşa încât acesta să-şi poată arăta dragostea). Totuşi, comparaţia între macrocosmos şi microcosmos este introdusă cu atâta delicateţe, încât ascultătorul se simte mai degrabă atras decât împins către analiză. Prevalentă aici nu e atât simetria intelectuală care o subîntinde, ci libera asociere lirică, ce se dovedeşte caracteristică unora dintre cele mai bune producţii lirice latine din epocă. Două alte aspecte caracteristice ale acestui debut sunt evocarea naturii şi utilizarea aluziei mitologice. Acel *Natureingang* al multor cântece de dragoste latine şi vulgare din

6. „Când se iveşte târziu/ a Dianei lampă sticloasă/ şi când se reaprinde de la/ a fratelui roşcată lumină,/ dulce-a Zefirului boare,/ suflând, înlătură norii/ toţi ai văzduhului – şi astfel piepturi înmoaie/ al coardelor sunet/ şi la juruinţi de amor/ inimi îndeamnă/ ce şovăie.// Poruncitor, apusul Luceafărului/ dăruie muritorului neam/ plăcutele boabe de rouă/ aducătoare de somn" – n.trad.

perioada medievală este în primul rând o convenţie poetică: bucuria universului naturii în floare se dovedeşte juxtapusă bucuriei sau neliniştii ce decurg din dragostea umană, aşa cum apare în multe dintre cele mai rafinate producţii lirice ale Greciei arhaice (Ibicos, fr. I), dar şi în poezia populară de dragoste din multe culturi (*cf.* Frings, 1949). Cu toate acestea, convenţia poate fi utilizată în manieră profundă – pentru a crea un simbolic peisaj interior, ca în cazul lui Ibicos, sau pentru a medita asupra Naturii, ca în cazul divinităţii reinventate de Bernardus Silvestris (*cf. infra*, p. 270), sau, ca în acest caz, pentru a contempla toate caracteristicile lumii, minţii şi inimii care condiţionează bucuria şi durerea oamenilor. Aici, aluziile mitologice – atât de frecvente în lirica de dragoste în latină, dar mult mai puţin în cea în vulgară – pot juca un rol crucial, un rol care poate depăşi cu mult ornamentul retoric şi ostentaţia şcolărească. Pentru umaniştii creştini ai secolului al XII-lea, figurile mitologice (Diana, Zefirul, Vesper/Luceafărul de seară în acest caz, Venus, Amor, Jupiter şi Iunona şi alţii în diverse producţii lirice) se bucură de un statut echivoc: nu sunt fiinţe pe de-a-ntregul divine, ca Zeul creştin, dar nici metafore sau personificări, aşa cum au considerat mulţi specialişti, analizând aceste producţii lirice. În parte, ele aparţin cosmosului, ca un soi de slujitori care conduc forţele creatoare de la Zeul suprem la lumea de dedesubt, iar în parte, minţii poetului sau iubitului. Venus este o inteligenţă planetară, un delegat divin care transmite înclinaţiile amorului fizic, dar e şi o proiecţie a ceea ce un iubit anume simte, iar ceea ce experimentează este mai important decât senzaţia sa momentană; Amor este fie forţă cosmică (*amor quo caelum regitur*[7] a lui Boetius), fie condiţie interioară, un chin care poate asalta un iubit cu teribilele sale săgeţi, făcându-l victimă sau pradă, sau un urmăritor, un vânător al iubitei sale. În aceste două strofe, figurile mitologice utilizate cu atâta delicateţe încât par întâmplătoare sunt totuşi în stare să creeze punţi semnificative între universul mai amplu şi universul minţii şi al inimii. Ca toate celelalte în aceste strofe, ele evocă „conaturalitatea" între sfera elementelor şi cea a omului.

Dacă *Dum Diane vitrea* reprezintă, fără îndoială, una dintre cele mai înalte reuşite ale producţiei lirice latine din epocă, nu trebuie nicidecum ignorate cântecele mai puţin solicitante din punct de vedere intelectual, precum veselele compoziţii destinate adesea să acompanieze dansul, ale căror refrenuri duc cu gândul la o alternanţă între solist şi *chorea* dansatorilor.

Si puer cum puelulla
Moraretur in celulla,
Felix coniunctio![8] (CB, 183)

Ne-au parvenit şi producţii lirice latine de tip narativ, precum *pastorelas* în vulgară – întâlniri între un cleric şi o fată de ţară sau fantezii sexuale care se inspiră din *Amores* ale lui Ovidiu –, dar şi alte cântece care, precum unele exemple ale liricii curteneşti vulgare, oferă o viziune mai idealizată a iubirii umane. Un dificil fragment

7. „Dragostea de către care e guvernat cerul" – n.trad.
8. Dac-un băiat şi-o fetiţă/ Ar rămâne-n odăiţă,/ *Fericită împreunare!*" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

anonim care provine din şcoala de la Notre-Dame (CB, 12) poate dobândi în ochii noştri acele valori ale iubirii din universul curtenesc, o iubire ameninţată constant de calomniatori şi iscoditori, dar care, în ciuda dificultăţilor, continuă să îi inspire pe iubiţi chiar şi atunci când nu se pot bucura unul de celălalt.

Lirica religioasă

În Codex Buranus (copiat în jurul anilor 1220-1230) poezia lirică se prezintă împărţită, în general, în trei secţiuni principale care vizează, satira morală şi de actualitate, dragostea şi, în sfârşit, mitul vieţii „goliardice", dominată de chefuri, de joc şi de parodierea a ceea ce e sacru. În orice secţiune întâlnim unele producţii lirice de un gen diferit, iar în încheiere urmează un grup de drame pe teme biblice; ceea ce uimeşte e faptul că în acest manuscris nu există o secţiune dedicată liricii religioase. Mai tipic sub aspectul transmiterii textului este unul dintre cele mai importante manuscrise muzicale, Codex Mediceus (Laurenziana, 29, I, copiat în jurul anului 1240), care, ca şi Codex Buranus, este disponibil într-o ediţie modernă, în facsimil şi care, ca şi acesta, ne transmite o mare parte din repertoriul secolului al XII-lea, provenit integral din şcoala de la Notre-Dame. În cele nouă sute de pagini ale sale, după o consistentă secţiune de muzică liturgică, textele se dovedesc grupate în baza intonaţiei lor muzicale. În acest caz preponderente sunt poeziile religioase, între care sunt inserate poezii morale şi satirice (unele dintre ele se regăsesc şi printre *Carmina Burana*) şi doar puţine cântece de dragoste. Poezia religioasă din Codex Mediceus, la fel ca şi cea profană din Codex Buranus, dovedeşte o subtilă capacitate de inovaţie formală şi, deseori, o la fel de subtilă cunoaştere a divertismentului intelectual. Un caz demn de a fi menţionat este reprezentat de imnul lui Alain de Lille *Exceptivam actionem*: în fiecare dintre cele şapte strofe ale sale, Întruparea este prezentată în actul de a contrazice premisele uneia dintre cele şapte Arte Liberale. Pe rând, fiecare Artă proclamă paradoxurile evenimentului divin pe care nu reuşeşte să îl înţeleagă, fiindcă, aşa cum insistă refrenul:

> *In hac Verbi copula*
> *Stupet omnis regula*[9].

Un alt aspect important al liricii religioase de la Notre-Dame rezidă în utilizarea frecvent aluzivă de către poeţi a personajelor (*figurae*) din Vechiul Testament pentru a celebra evenimente din Noul Testament. Utilizarea aluziei se dovedeşte la fel de masivă într-un ciclu de patruzeci şi cinci de secvenţe, asociate cu şcoala pariziană vecină, Saint-Victor, secvenţe reunite adesea sub numele unui singur poet, Adam de Saint-Victor (†1192). Nu va fi niciodată uşor să se identifice care secvenţe din corpusul victorin sunt chiar ale lui Adam; deoarece, câtă vreme întregul ciclu dovedeşte o mare măiestrie şi eleganţă formală, iar utilizarea personajelor (*figurae*) este

9. „În această a Cuvântului unire/ orice regulă cuprinsă-i de uimire" – n.trad.

întotdeauna abilă şi uneori de-a dreptul uimitoare, nu există totuşi nimic care să poată fi definit drept personal. Nu mă refer la lipsa de elemente subiective ca atare (în secvenţele destinate uzului liturgic ele sunt cu necesitate rare), ci la faptul că până şi o piesă perfect construită, cum este secvenţa pascală *Zyma vetus expurgetur* – de regulă recunoscută ca operă a lui Adam –, nu prezintă niciun semn distinctiv al propriei gândiri sau al unei sintaxe caracteristice, aşa cum, în schimb, putem vedea în cazul secvenţei pascale *Laudes Salvatori* a lui Notker Balbulus, databilă cu trei secole înainte. Şi Notker a fost poet liturgic, însă oricare secvenţă dintr-un ciclu de patruzeci compuse de el, *Liber Hymnorum*, poartă amprenta unei arte poetice individuale şi a unei profunzimi care, prin comparaţie, face ca rafinatele exemple victorine să pară lipsite de viaţă.

Ele au fost amplu transmise şi au rămas printre cele mai apreciate poezii medievale latine până în secolul nostru. Acest fapt contrastează profund cu slaba transmitere medievală a ciclurilor lui Abelard (*Planctus* şi *Hymnarius Paraclitensis*) şi al Hildegardei din Bingen (*Symphonia*), autori care vor fi examinaţi mai jos. Aceste opere au găsit un slab ecou în Evul Mediu în afara comunităţilor religioase feminine pentru care fuseseră compuse, iar arta lor poetică a fost apreciată abia de foarte curând. Dacă ne-am gândi că ar putea fi un anacronism să apreciem ciclurile lirice ale lui Abelard şi Hildegardei mai mult decât au făcut-o influenţii Victorini, ar trebui să ne amintim poate că există unele piese de lirică religioasă cu adevărat individuale – meditaţii de mare fervoare şi frumuseţe, precum *Iesu dulcis memoria*, inspirată în secolul al XII-lea de misticismul cistercian, sau *Philomela* franciscanului englez John Peckham, în secolul al XIII-lea – care aparţin celei mai răspândite şi mai iubite poezii medievale. Cu alte cuvinte, nu e adevărat că poezia mai originală ar fi fost dispreţuită de mulţi, ci mai degrabă că riscurile transmiterii au fost mereu ridicate.

Poezia goliardică şi satira

Astfel de riscuri de transmitere se observă şi în cazul producţiilor a doi poeţi „goliarzi" care au fost cei mai renumiţi la vremea lor, aşa cum sunt şi astăzi: Hugo Primas din Orléans şi Archipoeta. În mod surprinzător, puţin din opera lor a ajuns până la noi, iar dacă nu ar fi supravieţuit, din fericire, două manuscrise care conţin majoritatea producţiilor poetice ale celor doi autori (unul conservat la Oxford, pentru Hugo, celălalt conservat la Göttingen, pentru Archipoeta), cunoştinţele noastre cu privire la operele lor ar fi deplorabil de precare. Poezia lor este subiectivă în sensul că scriu despre ei înşişi la persoana I: fiecare creează câte o *persona* a unui poet – unul mai şarlatan şi mai răutăcios, celălalt mai melancolic şi mai ironic cu sine însuşi – care depinde, din milă şi îndurare, eventual pentru a fi întreţinut, de bunăvoinţa unui mecenat, un poet care e adesea orgolios, dar şi umilit, care se vede pe sine însuşi când ca un vagabond dispreţuit, când ca un exaltat *vates vatum*[10]. În orice caz, inconsistentul corpus de poezii care ne rămâne (adesea lirice ca intenţie, dar concepute practic

10. „Poet al poeţilor" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

mai mult pentru a fi declamate decât cântate) poartă o semnătură inconfundabilă: este o poezie care doar pe ici-colo are de-a face cu lirica tipic satirică şi protestatară sau care vizează beţiile şi jocul, ale cărei exemple, numeroase, s-au conservat în Codex Buranus.

„Eul empiric" (potrivit expresiei lui Leo Spizer) al poetului satiric din secolul al XII-lea, care-şi bate joc şi atacă avariţia şi corupţia papei, ale cardinalilor, episcopilor, abaţilor şi principilor laici, apare destul de rar în calea acestor *personae* ale lui Primas şi Archipoeta. Poate că singurele excepţii reale se pot găsi în unele texte ale lui Gautier de Châtillon (*cf. infra*, p. 278 *sqq.*) şi ale lui Filip Cancelarul. Cu toate acestea, cântecele acestor doi poeţi prezintă şi unele caracteristici recurente în multe alte compoziţii care ne-au parvenit anonime: faptul de a spune cu dezinvoltură lucruri cumplite, de a te folosi de jocuri de cuvinte pentru a sugera că e vorba de „glume veninoase, dar glume", şi chiar faptul că, într-o lume coruptă, limba poetică poate reflecta adevăratele procese ale corupţiei:

Papa, si rem tangimus,
nomen habet a re:
quicquid habent alii,
solus vult papare,
vel si verbum gallicum
vis apocopare,
„Paies, paies!" dist li mot,
„si vis impetrare"[11]. (CB, 42)

Anonimul autor al acestui text, creând un contrast între *nomina* şi *res* şi făcând aluzie la disputa scolastică cu privire la universalii, se preface că respinge poziţia nominalistă: pentru el un nume nu e doar un instrument creat de om, ci corespunde esenţei a ceea ce numeşte. Care e deci esenţa cuvântului „Papa"? Numele, în glumă stâlcit de poet, oferă adevăratul răspuns: este capacitatea de a devora (*papare*: *cf. papar* din spaniola modernă[12]) sau, în vulgară, faptul de a le cere altora să plătească.

Poezia epică

În sfârşit, în cadrul poeziei aş menţiona alte două forme sau genuri care prezintă o netă dezvoltare în decursul secolului al XII-lea; epica şi, uneori strâns legată de ea, *prosimetrum*-ul.

Wolfram von den Steinen, în a sa *Dichterbuch des Mittelalters*, publicată postum, ne oferă unele note destul de interesante despre poeziile pe care intenţiona să

11. „Papa, dacă abordăm problema,/ de la fapt numele-şi ia:/ chiar şi-a altora avere/ vrea doar singur a păpa;/ sau, de vrei o prescurtare/ la al galilor cuvânt,/ «Plăteşte, plăteşte!» zice verbul,/ «dacă vrei să reuşeşti»". Jocul de cuvinte constă în repetarea primei silabe din forma verbală *paies*, „plăteşte": pa-pa – n.trad.
12. La fel, în română, verbul „a păpa" corespunde întocmai jocului de cuvinte – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

includă în antologia sa. Una dintre secţiunile proiectate trebuia să fie *Das Epos vom vollkommenen Menschen*, în care face aluzie, printre altele, la *Vita Merlini* a lui Geoffrey of Monmouth (Galfridus Monemutensis), la *Alexandreis* a lui Gautier de Châtillon şi la *Anticlaudianus* a lui Alain de Lille. Nu e imediat uşor de înţeles ce anume are tânărul erou al lui Alain – o abstracţiune, ca toate figurile alegorice care populează poemul lui Alain – în comun atât cu înţeleptul-eremit al lui Geoffrey, cât şi cu cuceritorul lumii de la Gautier.

În *Anticlaudianus*, Alain se distanţează, într-adevăr, cu orgoliu de epica lui Gautier, afirmând că aceasta, spre deosebire de a sa, e lipsită de conţinut filosofic. Cu toate acestea, toţi aceşti trei eroi par să îmbine, în moduri şi grade diverse, mărinimia marelui principe şi înţelepciunea filosofului. Practic, în ciuda diferenţelor dintre ele, cele trei poeme (în realitate, cel al lui Geoffrey se poate numi mai degrabă un *epýllion* decât un adevărat poem epic la scară largă) sugerează convergenţa unor idealuri ale cavalerilor cu altele ce aparţin clerului.

Acest fapt e adevărat şi pentru un al patrulea poem de caracter epic, dificil şi complex, dar profund original, *Architrenius*, al lui Jean de Hauteville (Johannes de Altavilla). Poemul ni-l arată pe erou căutând fericirea, tratată în mod comic şi picaresc; dar în această căutare dezamăgitoare a fericirii şi a înţelepciunii în orice aspect al lumii clericale şi cavalereşti, Architrenius e mai mult un precursor al lui Peer Gynt decât un erou epic.

Legenda spune că Mathieu de Vendôme (Matthaeus Vindocinensis) şi-a scris poemul său epic de argument biblic, *Tobia*, pentru a rivaliza cu *Alexandreis* al lui Gautier de Châtillon. Cu toate că poemul lui Mathieu, ca şi cel al lui Gautier, a devenit aproape imediat un clasic, utilizarea foarte conştientă a distihului ovidian, încărcat de manierisme retorice, şi apăsătoarea emfază didactică (menită, poate, să-l impresioneze pe episcopul de Tours căruia îi este dedicată opera) îl fac, sub aspect artistic, mult mai puţin fascinant decât textele menţionate până acum. Maniera născocită de Mathieu pentru a povesti e distonantă în raport cu limpezimea povestirii biblice a lui Tobia. Epica biblică a secolului al XII-lea nu ne-a păstrat nimic comparabil calitativ cu *Messia* (sfârşitul secolului al XI-lea) al misteriosului „Eupolemius", a cărui foarte originală utilizare a figurilor alegorice pentru a reprezenta naraţiunea biblică are ca rezultat un poem grandios conceput şi de o incredibilă prospeţime.

Acelaşi lucru se întâmplă şi cu subiectele relative la Troia: în vreme ce au existat numeroase experimente de mică importanţă chiar de la finalul secolului al XI-lea, vigurosul, chiar flamboaiantul *Ylias* al lui Joseph de Exeter (Josephus Iscanus) rămâne prea îngreunat de propria sa dexteritate lingvistică pentru a ne putea vorbi cu limpezimea operei în vulgară *Roman de Troie* a lui Benoît de Sainte-Maure (Benedictus de Sancta Maura) sau pentru a ajunge la nivelul celor mai bune lamentaţii lirice pe teme troiane din această perioadă.

Poate că cel mai neobişnuit şi mai strălucitor produs al genului epic în latină din secolul al XII-lea rezidă în crearea primului amplu poem dedicat unei fiare. *Ysengrimus* (1148-1149) – în mod tradiţional atribuit lui Nivard din Gent (Nivardus Gandavensis), deşi această atribuire nu e deloc sigură – depăşeşte orice poezie anterioară dedicată animalelor, chiar şi pe *Ecbasis cuiusdam captivi*, în utilizarea

cadrelor de basm cu scopul de a articula o viziune individuală a lumii, a Bisericii, a epocii poetului. Ceea ce acest poet vede în interiorul şi prin vulpea sa, lupul său şi celelalte animale nu este un spectacol plăcut: pentru el, comedia este inseparabilă de cruzime şi de răutate, iar dacă cititorul are (ca şi mine) impresia că, dincolo de viziunea nemiloasă care ne este prezentată, se află dinaintea unei imaginaţii profund umane, a unui protest pasional la adresa nedreptăţii şi barbariei, şi în niciun caz dinaintea unui portret cinic al acestora, trebuie totuşi să admitem că o astfel de percepţie rămâne latentă în text, nu explicită.

Dar în timp ce punctul de vedere al lui Nivard poate fi dedus aproape întotdeauna fără dificultate (doar în *excursus*, în care pare să elogieze cu căldură doi prelaţi, intenţiile sale au fost interpretate în moduri diverse), succesorul său, Nigel de Canterbury (Nigellus de Longo Campo), în *Speculum stultorum*, şi-l prezintă în mod deliberat evaziv. Picarescul său antierou, măgarul Brunellus, este atât subiect, cât şi obiect al satirei. El este nebunul de care se profită şi care e batjocorit, dar şi un visător de utopii; după fiecare înfrângere, entuziasmul său se reînnoieşte de fiecare dată. El este reformatorul care rămâne pentru totdeauna incorigibil, iar intenţiile lui, în toată absurditatea lor, ne permit să aruncăm o privire asupra unei lumi eliberate de limitările cotidiene. Numai poveştile fiinţelor umane şi ale altor animale pe care Nigel le împleteşte cu aventurile lui Brunellus evidenţiază într-o manieră mai directă valorile – în special gratitudine, candoare, bun-simţ, echitate – pe care autorul le are la suflet.

Prozimetre

Scriitorii secolului al XII-lea au continuat să folosească forme „prozimetrice", ca şi în secolele precedente, alternând proză şi versuri în opere de hagiografie şi istorie; în acest sens, cel mai viu exemplu rămâne *Chronica Boemorum* a lui Cosma din Praga (Cosmas Decanus; 1045-1125), în care versurile constituie un soi de fir roşu care străbate un dens ţesut de proză rimată. Oricum, caracteristic epocii este reînnoirea unui gen mai filosofic de *prosimetrum*, care aminteşte de *De nuptiis* a lui Martianus Capella şi de *Consolatio Philosophiae* a lui Boetius. La Tours, *prosimetrum*-ul lui Hildbert de Lavardin despre corp şi suflet (vezi *supra*, p. 250) a fost urmat de *De eodem et diverso* (înainte de 1116) a lui Adelard din Bath, în esenţă o alegorie care face referire la teme ştiinţifice şi în care puţinele pasaje poetice joacă un rol mai degrabă secundar, iar mai târziu de mult mai ambiţioasa *Cosmographia* a lui Bernardus Silvestris. Bernardus, fără a-l dispreţui pe Martianus ca sursă de detalii mitologice şi nume exotice, redescoperă întregul calibru al lui Boetius, al cercetării sale cu privire la formă ca mijloc de a prezenta o viziune profundă şi gravă a universului – chiar dacă din opera sa, ca şi din aceea a lui Martianus (şi chiar şi din cea a lui Boetius), nu lipsesc tuşe de satiră menipee.

Prosimetrum-ul lui Alain de Lille, *De plactu Naturae* (cca 1160-1170), ia ca punct de plecare opera lui Bernardus, iar ca eroină Natura, personajul creat de Bernardus. În acelaşi timp, Alain încearcă să-şi depăşească din punct de vedere

Scanned with OKEN Scanner

formal predecesorul, folosind un mai mare număr de metri în pasajele în versuri şi dovedind o mai mare virtuozitate în *cursus* pentru orice cadenţă de la sfârşitul clauzulelor în pasajele în proză (în puţinele şi evidentele excepţii prezente în ediţia lui Häring, o privire la aparatul critic evidenţiază o variantă care păstrează *cursus*-ul şi care ar trebui să fie inserată în text). Deşi conţinutul, bogăţia alegoriilor concepute şi vesela extravaganţă a limbajului din *De planctu* sunt neobişnuite, nu consider că, în ultimă analiză, Alain l-ar putea egala sub aspect poetic pe Bernardus; în opera mai veche există ceva vivace şi imprevizibil care sfidează orice imitaţie; la imitator, dexteritatea devine prolixitate.

Mai jos (*cf. infra*, pp. 268-270 şi 274-275) vor fi discutate atât *Cosmographia*, cât şi un *prosimetrum* mai scurt despre scopul studiului şi natura cunoaşterii, pe care Gautier de Châtillon l-a scris şi publicat la Bologna (cca 1176). La finalul secolului, forma prozimetrică a fost utilizată încă o dată, cu un alt scop, într-o operă pe care o putem defini unică în felul ei: *Gesta Danorum*, a lui Saxo Grammaticus († cca 1220). În primele cărţi (I-VIII), cele care se pot numi istorice, terminate probabil în jurul anului 1190, Saxo inserează numeroase fragmente de poezie în mijlocul prozei. În cele cincizeci de pasaje poetice se foloseşte de o amplă gamă de metri clasici rari, care îi lasă în urmă pe Bernardus şi chiar pe Alain – metri care urcă până la Horaţiu şi Prudenţiu, la Martianus şi Boetius. Saxo îşi prezintă opera ca pe o traducere fidelă de surse orale în vulgară şi afirmă că utilizează forma poetică atunci când aceste surse sunt poetice – adică atunci când recurge la cântece mitologice şi eroice sau la scalzi; povestirile detaliate care nu i-au fost relatate în versuri de interlocutorul său islandez sunt redate, în schimb, în proză. Cu toate acestea, transpunerea în latină a lui Saxo (care, dincolo de paralelele în vulgară ajunse până la noi, este singura formă în care ni s-a păstrat acest material) sugerează că, în special în fragmentele poetice, el s-a folosit de capacităţi creatoare pe care le dovedesc puţini traducători, în sensul cel mai strict al cuvântului, şi că timbrul naraţiunii a trebuit inevitabil schimbat spre a conferi surselor sale eleganţa latină, elocvenţa şi umorul îndrăzneţ de care era impregnat textul.

Proza autobiografică

În supraabundenta literatură în proză a secolului, este important să semnalăm unele dezvoltări caracteristice. O consecinţă a „subiectivismului" la care făceam referire la început a fost creşterea cantitativă a literaturii autobiografice pe care a cunoscut-o acest secol. Conceptul de autobiografie, dacă este pus în mod corespunzător în relaţie cu textele care ne-au rămas, nu trebuie totuşi înţeles prea rigid. Astfel, de exemplu, aş considera preponderent autobiografică *Vita* Cristinei de Markyate (Christina Marchiatensis) (cca 1150); deşi, într-adevăr, a fost scrisă nu de Cristina, ci de un călugăr nenumit de la abaţia Sf. Alban, acesta a avut un rol pe care l-am putea numi mai degrabă *ghostwriter* decât de biograf: Cristina furniza relatările pe care el le trecea în scris, răspundea la întrebările lui şi, unde era necesar, făcea adăugiri şi corecţii. *Vita* Cristinei are o coerenţă şi o simetrie formală de care sunt

Scanned with OKEN Scanner

lipsite atât *De vita sua* a lui Guibert de Nogent (apărută cu puţin înainte, şi cu mult mai celebră), cât şi *Historia calamitatum* a lui Abelard. După o primă carte în care sunt evocate cu numeroase detalii şi cu o vie intensitate copilăria şi adolescenţa sa, Guibert a adăugat alte două cărţi în care elementele autobiografice sunt puţine, dar în care abundă anecdote referitoare la viaţa monastică, legende relative la miracole şi evenimente care ţin de istoria Laonului. Textul lui Abelard, mult mai scurt, sub forma unei scrisori către un prieten (a cărui existenţă reală a fost pusă la îndoială de mulţi specialişti), este atât de fascinant prin conţinutul său – ca şi prin măiestria sa literară, capabilă să exprime experienţa unui individ prin intermediul unei dese ţesături de aluzii clasice, biblice şi patristice –, încât au fost aproape ignorate aspectele formale mai puţin reuşite ale operei. Cu ultimul mare eveniment pe care Abelard îl narează (adică atunci când este aruncată în flăcări cartea sa despre Treime), *Historia* abia dacă trece de jumătate; în partea care urmează, discutarea contestatului nume pe care el îl alesese pentru oratoriul său, „Paracletul", citarea autorităţilor pentru a apăra această alegere şi pentru a justifica vizitele sale la Heloise şi la surorile ei, ocupă în naraţiune mai mult spaţiu decât întreaga sa carieră scolastică. Se poate ca acest fapt să fie „realist": altfel spus, ca acestea să fi fost gândurile care obsedau mintea lui Abelard în perioada redactării textului (cca 1132). Totuşi, se poate presupune că nu doar noi, care asistăm la această poveste ca nişte curioşi întârziaţi, ci şi discipolii, primul sau primii cititori ai lui Abelard ar fi dat orice numai să aibă, în a doua parte, o mai mare bogăţie de detalii şi citări mai scurte din Părinţii Bisericii.

Autobiografia *De conversione sua* (cca 1150) a lui Hermann Iudeul din Köln (Hermannus quodam Judaeus Coloniensis) evidenţiază din nou acea unitate de care se dovedeşte lipsită *Historia* lui Abelard. Şi asta deoarece, petru Hermann, convertirea sa de la iudaism la creştinism era ceva ce conferea vieţii sale coerenţă şi o nouă semnificaţie: era un punct de vedere din care tot restul existenţei sale putea fi interpretat şi perceput ca un ansamblu. Dimpotrivă, cele mai schematice momente în interpretarea lui Abelard a propriilor nefericiri – aserţiunea sa că a fost pedepsit cu castrarea pentru luxură şi cu arderea propriei cărţi pentru orgoliu – sunt în mod clar neadecvate ca maniere de a-şi circumscrie propria experienţă şi dovedesc atât refuzul emoţional, cât şi acceptarea intelectuală pe care Abelard trebuie să o fi nutrit faţă de astfel de scheme simplificatoare.

În cazul Hildegardei din Bingen, ceea ce supravieţuieşte din autobiografia sa este doar o serie de scurte note izolate, care conţin reminiscenţe ale unor momente fundamentale din viaţa sa, păstrate chiar cu propriile ei cuvinte, exact aşa cum ea însăşi le-a lăsat, în *Vita* care a fost compusă după moartea ei. Amintirile sale sunt succinte, dar uimitor de directe. Ele dezvăluie atât de mult din personalitatea sa, nedisimulată din cauza convenţiilor şi a instituţiilor religioase, încât, dacă autoarea ar fi acordat mai mult timp rafinării acestor gânduri intime, am fi avut o autobiografie de primă mărime.

Fragmentare, dar într-un sens foarte diferit, sunt în schimb elementele autobiografice conţinute în voluminoasele scrieri ale lui Gerald de Wales (Giraldus Cambrensis) (†1223), compuse între sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul celui de-al XIII-lea. La fel ca Ratherius de Verona în secolul al X-lea sau Otloh de Sankt

Scanned with OKEN Scanner

Emmeram (Othlonus Ratisbonensis) în cel de-al XI-lea, Gerald scrie o întreagă serie de opere în care viaţa şi gândurile sale sunt întotdeauna foarte prezente şi (la fel ca Ratherius şi Otloh) cel puţin o operă explicit autobiografică, *De rebus a se gestis* (cca 1208). Totuşi, lumea lui Gerald este mai sangvină şi mai prozaică decât aceea a celor doi frământaţi predecesori ai săi. Dar, prin comparaţie cu Ratherius, care lansează aprecieri caustice faţă de sine însuşi şi faţă de ceilalţi, şi cu Otloh, ale cărui coşmaruri ispititoare îl împing către ateism, Gerald rămâne vanitos, plin de prejudecăţi – şi amuzant – până la sfârşit.

Proza mistică şi profetică

O altă manifestare a subiectivismului caracteristic secolului al XII-lea poate fi observată în noua şi excepţionala înflorire de opere mistice şi profetice. Interpretarea Cântării Cântărilor ca alegorie mistică ce povesteşte relaţia dintre sufletul individului şi Soţul divin datează cel puţin de la Origene (†254); cu toate acestea, de atunci nu se mai dezvoltase cu o atât de mare plinătate psihologică. Cei care identifică etapele iubirii mistice – Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry şi, în mai mică măsură, Richard de Saint-Victor – se simt adesea chemaţi să facă *excursus* polemice, în care pun în opoziţie iubirea despre care scriu cu iubirea omenească pe care, în schimb, o detestă şi o denunţă. În acelaşi timp – paradoxal, dar şi într-un mod destul de natural –, limbajul iubirii umane, exprimat prin intermediul cuvintelor din cântul nupţial al lui Solomon şi din multele nuanţe emotive pe care le inspirase, rămâne tot ceea ce misticii au la dispoziţie pentru a schiţa acea experienţă despre care declară că este diferită (sau incomensurabilă) faţă de umila experienţă terestră.

Femeile care scriu despre dragostea divină procedează, de data aceasta, diferit. Dorinţa lor de a fi ascultate se exprimă nu atât prin interpretarea textului sacru (deşi se poate întâmpla şi aceasta), cât prin relatarea a ceea ce ele însele au văzut şi au simţit în viziuni; în acest mod ne prezintă faptele iubirii divine prin intermediul căutării adevărului în experienţele lor individuale. Adevăruri cum sunt cele pe care le fac explicite aceste autoare se pot numi, ca orientare, mistice – adică pot să reflecteze la relaţia dintre suflet şi Dumnezeu – sau chiar profetice. Hildegard, în al său vast ciclu de viziuni, vede diverse părţi ale universului creştin în moduri care nu au un precedent. Vocea care îi explică semnificaţia viziunilor sale poate fi didactică sau poate profeţi ultimele vârste ale lumii, inclusiv venirea lui Antichrist. Cu toate acestea (ca în viziunea finală din prima carte, *Scivias*), nu lipsesc nici momentele de exultantă celebrare a unirii iubitoare dintre sufletele răscumpărate şi Dumnezeu.

În timp ce mulţi prolifici scriitori profetici din secolul al XII-lea, precum Rupert de Deutz (Rupertus Tuitiensis) sau Gerhoh de Reichersberg (Gerhohus Reicherspergensis), prezintă astăzi interes mai mult pentru istoria spiritualităţii decât pentru cea a literaturii, cel mai original, Gioacchino da Fiore, ne atrage atenţia nu numai pentru profunda sa influenţă literară asupra secolelor care au urmat, în special asupra poeziei lui Dante şi Langland, ci pentru că, spre deosebire de alţii, el imaginează un viitor în care satisfacţia va fi pământească, nu doar monastică sau spirituală, şi

Scanned with OKEN Scanner

pentru că, prin intermediul lungii şi întortocheatei sale exegeze a textelor biblice, orientată să caute semnele acelui viitor, Gioacchino îl descrie uneori într-un limbaj lucid, pasional şi strălucitor. Cu toate că o mare parte a operelor lui Gioacchino rămân în ansamblul lor „o pădure întunecoasă", unele pagini ţin de culmile literaturii secolului al XII-lea.

Ascensiunea prozei narative

Înainte de a examina mai îndeaproape o serie de autori şi operele lor, un ultim neobişnuit aspect al prozei din secolul al XII-lea pe care l-aş semnala aici poate fi eventual sugerat chiar de titlul acestui paragraf. Acesta nu poate fi altfel decât imprecis şi acoperă o mulţime de fenomene foarte diverse, pe care însă e greu să le observăm în mod regulat în secolele anterioare. De aceea, Geoffrey de Monmouth, în a sa *Historia regum Britanniae* – care a devenit extraordinar de populară şi a avut asupra literaturii în vulgară o influenţă chiar mai mare decât asupra operelor ulterioare în latină –, adoptă tiparul unei cronici, dar cu scopul de a povesti un subiect care (majoritatea specialiştilor vor fi de acord) este în mare parte rodul născocirii sale romantice; un subiect care, de-a lungul unor lungi fragmente ale operei, este lăsat într-o stare imaginativă neelaborată, ca şi cum simpla înregistrare de evenimente fictive era tot ceea ce îl interesa pe Geoffrey, în timp ce în alte momente – mai ales în faimoasele episoade privitoare la Merlin şi Arthur – ni se dezvăluie o fantezie exuberantă care arată cum forma cronicii nu este altceva decât un pretext pentru o operă creativă. În acelaşi mod, în a sa *De nugis curialium* (1181-1183), Walter Map (Gualterius Mappus) se poate ridica de la un univers beletristic de anecdote distractive şi de *exempla* pentru a ajunge la o mult mai consistentă nuvelă erotică, relatată într-un mod fascinant, povestea lui Sadius şi Galo (III, 2), care, fiindcă nu există paralele importante în textele latine sau vulgare din epocă, poate fi socotită o excepţională operă de creaţie narativă.

Exempla existaseră de multă vreme în sfera omileticii, atât în Occident, cât şi în Orient. Totuşi, în timp ce continuă să supravieţuiască în acest fel cel puţin până în secolul al XV-lea în toată Europa, în secolul al XII-lea încep să dobândească noi calităţi şi noi forme de viaţă. Ele pot fi reunite, aşa cum a făcut Petrus Alphonsi în *Disciplina clericalis* sau Walter Map în *De nugis*, fără nicio referire la omilii, din plăcere mai mult decât în scopuri educative (chiar dacă autorii amintesc din când în când toposuri ale genului, mai ales în încheieri şi în introduceri). Intenţia etică a naraţiunii poate varia: poate fi atenuată sau ignorată, ori în mod deliberat ofensatoare sau parodică, ori şi una, şi alta. În plus, cu cele mai vechi versiuni în latină ale ciclului celor *Şapte Înţelepţi*, în secolul al XII-lea asistăm, pentru prima dată în Occident, la maniera orientală de a structura *exempla* şi povestirile scurte în contextul unei naraţiuni mai ample, un „cadru narativ" (*Rahmenerzählung*).

Cauza acestor impulsuri destul de diferite ale literaturii din secolul al XII-lea către proza narativă se dovedeşte greu de precizat. Cu toate acestea, un element care le-a determinat poate să fi fost redescoperirea, în cercurile umaniste din nordul

Scanned with OKEN Scanner

Franței și din Anglia, a două romane clasice foarte fecunde pentru fantezia profană: *Satyricon* al lui Petronius și *Metamorphoses* al lui Apuleius. Nu există încă o cercetare detaliată cu privire la difuzarea și la gradul de asimilare a acestor opere în perioada respectivă; știm totuși că, de exemplu, în cântecele sale de dragoste Petru de Blois se face ecoul limbajului și motivelor preluate de la Apuleius și că Petrus Pictor adaptează una dintre *fabliaux* ale lui Apuleius în poezia *De illa que impudenter filium suum adamavit*. Walter Map, povestind o legendă care nu are paralele despre Gerbert d'Aurillac (*De nugis curialium*, IV, 11), face aluzie la protagonistul, transformat în măgar, al lui Apuleius și mizează pe faptul că cel puțin unii dintre potențialii cititori sunt în stare să sesizeze analogiile dintre Lucius din roman și Gerbert din legendă. Până și observația concluzivă a lui Walter (corectă din punct de vedere istoric), potrivit căreia papa care i-a urmat lui Alexandru al III-lea s-a numit Lucius, poate fi mai degrabă o aluzie plină de duh și impertinentă, decât un fapt irelevant, cum pare la prima vedere.

Oricum, în cazul lui Petronius avem cunoștință de o îndatorare literară mai consistentă: o culegere anglo-normandă de *exempla* care datează din secolul al XII-lea, descoperită cu mai puțin de trei decenii în urmă[13], dovedește o influență atât de profundă a *Satyricon*-ului, încât editorul ei a hotărât să o publice sub titlul de *Petronius redivivus*.

O SELECȚIE DE AUTORI

Până și o încercare atât de rapidă și selectivă de a evoca cele mai semnificative dezvoltări culturale și literare din lumea latină va fi pus în evidență cât este de dificil să faci o selecție între autorii care merită o analiză mai detaliată. Aproape orice alegere poate fi contestată și înlocuită cu diverse altele, tot atât de valabile în felul lor. Oricum, în concordanță cu principiile acestui volum, am hotărât să îmi îndrept atenția asupra a patru dintre cei mai mari scriitori ai acestui secol, fiecare dintre ei peste măsură de original și excepțional în diverse genuri de opere: Petru Abelard, Bernardus Silvestris, Hildegard din Bingen și Gautier de Châtillon. Nu doar că ei, considerați împreună, sunt răspunzători de unele dintre cele mai vitale opere ale secolului, dar însăși gama activității lor poate fi privită, sub multe aspecte, ca reprezentativă pentru întregul secol.

Acestor patru nume le-am adăugat, dedicându-le un spațiu mai restrâns, diverse grupuri de scriitori, fiecare dintre ele exemplificând, după opinia mea, una dintre tendințele distincte sau dintre „mișcările" perioadei. Voi începe cu trei filosofi-savanți care se situează în primele decenii ale secolului, pionieri ai noii cunoașteri, ai libertății intelectuale sporite care a apărut odată cu asimilarea patrimoniu cultural grec și arab, redescoperit: Adelard din Bath, Guillaume de Conches și Herman din Carintia (Hermannus Dalmata). I-am ales pe aceștia și pentru faptul că, spre deosebire de

13. Prima ediție a *Manualului* a fost publicată în 2002 – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

alţi gânditori importanţi şi inovatori pe care i-aş putea menţiona, precum, de exemplu, Gilbert de Poitiers, ei depăşesc în mod evident limitele *Fachliteratur* şi sunt autori de opere care, precum *Discours de la méthode* a lui Descartes, *Pensée* a lui Pascal sau *Three Dialogues* a lui Berkeley, aparţin atât istoriei literaturii, cât şi celei a gândirii speculative.

Voi continua cu o privire asupra a trei scriitoare latine din acest secol: Cristina de Markyate, Heloise şi Elisabeta de Schönau. Niciuna dintre aceste trei femei – care provin din Anglia, Franţa de Nord şi din Renania – nu ne-a lăsat un corpus comparabil ca varietate şi dimensiune cu cel al Hildegardei; cu toate acestea, contribuţia lor e unică, iar dintre cele trei, numai opera Heloisei a ajuns, cel puţin în parte, cunoscută.

Vigoarea excepţională a literaturii latine laice şi profane este exemplificată în grupul succesiv: Geoffrey de Monmouth, Hugo Primas şi Archipoeta. De la aceştia mă voi îndrepta apoi către trei scriitori mai greu de clasificat, dar care, în moduri diverse, ilustrează fie unele orientări ale umanismului secolului al XII-lea, fie aspiraţiile poligrafice şi erudite ale epocii: spaniolul Petrus Alphonsi, englezul Ioan de Salisbury şi Alain de Lille, cunoscut curând ca *doctor universalis*, a cărui carieră a cuprins atât nordul, cât şi sudul Franţei.

În sfârşit, deşi am evitat discuţiile teologice în sens tehnic (atât din lipsă de competenţă, cât şi din lipsă de spaţiu), tabloul literar al epocii ar fi cu adevărat inadecvat dacă nu ar fi menţionaţi unii dintre cei mai mari scriitori religioşi, mistici şi profetici: astfel, pentru a încheia, i-am ales pe Bernard de Clairvaux, Richard de Saint-Victor şi Gioacchino da Fiore. O listă preliminară pe care o alcătuisem, care includea, în afară de aceste nume, pe cele ale unor istorici de o remarcabilă calitate literară (Ordericus Vitalis, Guillaume de Tir, Otto de Freising), ale unor epistolografi (Petru Venerabilul, Petru de Blois – care ar merita să fie considerat şi poet), ale unor profesori umanişti de viaţă spirituală (Hugo de Saint-Victor, Aelred de Rievaulx [Aelredus Rievallensis], Herrad de Hohenburg [Herradis Landsbergensis]), poate oferi o idee despre dificultatea întâmpinată în limitarea selecţiei pentru un secol fecund ca acesta.

Petru Abelard

Petru Abelard s-a născut în 1079 într-un sat din Bretania, Le Pallet, aproape de Nantes, într-o familie din mica nobilime. Tatăl său primise o oarecare instrucţie literară înainte de a deveni cavaler şi considera că şi fiii săi trebuiau să-i calce pe urme.

Petru, cel mai mare dintre fii, a devenit un student atât de pasionat, încât a renunţat la drepturile de proprietate în favoarea fraţilor mai mici şi a călătorit cu scopul de a-şi continua studiile, mai întâi (cca 1095) cu nominalistul Roscellinus, la Loches sau la Tours, apoi la Paris, cu logicianul „realist" Guillaume de Champeaux pe care l-a întrecut repede în capacitate dialectică. De aici ostilitatea lui Guillaume, din cauza căruia Abelard nu a putut să predea la Paris şi doar mai târziu, după ce a predat în şcoli din afara oraşului, uneori aflate chiar la marginea lui, a reuşit să

Scanned with OKEN Scanner

se stabilească în Paris, unde a adunat în jurul său un mare grup de studenţi graţie lecţiilor sale geniale. La jumătatea carierei sale de logician (cca 1114), a mers pentru o scurtă perioadă de timp să studieze teologia cu Anselm de Laon, dar s-a plictisit repede de metoda bătrânului învăţat de a compara diverse *auctoritates* fără a reflecta în mod critic şi raţional; astfel, în Laon, Abelard şi-a făcut un nou duşman.

La apogeul faimei sale la Paris (cca 1117), după cum adminte el însuşi, a sedus-o fără scrupul şi apoi s-a îndrăgostit nebuneşte de Heloise, culta nepoată a unuia dintre colegii săi de la Paris. A insistat să se căsătorească în secret, ignorând convingătoarele obiecţii ale Heloisei (reproduse în *Historia calamitatum*), care a făcut totul pentru a-l convinge că era o glorie mai mare să se iubească liber decât să fie legaţi de un contract, un contract care, în plus, l-ar fi împiedicat pe Abelard să-şi atingă propriul ideal de viaţă ca filosof. Fiul lor, Astrolabius, s-a născut în Bretania, în casa surorii lui Abelard, în 1118.

După castrarea suferită din partea unor oameni plătiţi de unchiul Heloisei, care nu uitase niciodată că filosoful îi sedusese nepoata şi care era convins că, între timp, o şi repudiase, Abelard a constrâns-o pe Heloise să intre în mănăstire şi el însuşi a devenit călugăr la Saint-Denis. Nefericirea sa în acea mănăstire şi, cam un deceniu mai târziu, aceea ca abate al unei turbulente abaţii bretone, Saint-Gildas, a fost agravată de condamnarea şi de arderea, în 1121, a cărţii sale *Theologia*, de către Sinodul de la Soissons. Pentru câţiva ani (cca 1122-1127) Abelard s-a stabilit şi a predat într-o regiune pustie din Champagne, unde a construit un oratoriu, Paracletus, şi unde studenţii veneau în număr mare din oraşele din împrejurimi pentru a-i audia lecţiile. În 1129 a dăruit Paracletus Heloisei şi călugăriţelor sale, care fuseseră alungate din mănăstirea lor de lângă Paris. Cam în 1135, Abelard a părăsit Saint-Gildas pentru a se întoarce din nou la Paris. Exceptând faimoasa corespondenţă cu Heloise (a cărei autenticitate a fost deseori pusă la îndoială, deşi niciodată pe temeiuri convingătoare), multe dintre operele care au urmat – incluzând aici ciclul *Planctus*, *Hymnarius*, rugăciunile liturgice, expunerea cu privire la începutul Genezei (*Hexaemeron*) şi un grup de predici şi scrisori care conţin sfaturi – sunt dedicate Heloisei şi surorilor ei de la Paracletus, în care el vedea, dincolo de trecuta solicitudine faţă de soţie, un soi de monument spiritual faţă de care se simţea creator şi responsabil. Ostilitatea Sfântului Bernard, care în 1140 a obţinut condamnarea lui Abelard pentru erezie la Conciliul din Sens, a întunecat ultimii ani de viaţă ai filosofului; tăcerea sa în cadrul Conciliului, refuzul de a se apăra rămân o enigmă. După condamnare, a fost totuşi primit cu generozitate de Petru Venerabilul, abate de Cluny, care s-a folosit de poziţia sa pentru a-i permite lui Abelard să trăiască în linişte şi cu demnitate, predând şi scriind încă până la moarte, survenită în 1142.

Primele scrieri de logică ale lui Abelard constau într-o serie de comentarii la cele mai studiate texte ale lui Aristotel, Porfir şi Boetius, precedate, potrivit celor mai recente cercetări, de o capodoperă sintetică, *Dialectica*. Până în ultimii ani a continuat să revizuiască şi să facă adăugiri la *Theologia*, a cărei primă versiune fusese arsă în 1121. Într-un mod din ce în ce mai pronunţat în diferitele sale redactări, tratatul dovedeşte puterea de pătrundere a dialecticianului în a lămuri cele mai dificile concepte referitoare la Treime şi, mai mult, exprimă şi convingerea că la adevărurile

Scanned with OKEN Scanner

supreme creştine – Logosul întrupat şi Dumnezeul întreit – ajunseseră, prin intermediul raţiunii sau al inspiraţiei, cele mai bune şi mai nobile intelecte ale lumii precreştine, atât femei (în special Sibilele), cât şi bărbaţi (Platon, Vergilius, Hermes Trismegistul şi alţii). În *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum* (sau *Collationes*), o altă operă de maturitate, aceeaşi intuiţie este argumentată în relaţie cu natura bunei vieţuiri: puţin câte puţin, filosoful îi convinge pe interlocutorii săi că în special conceptele creştine de virtute şi fericire pot fi demonstrate prin intermediul legii raţionale şi naturale, şi nu doar prin intermediul învăţăturii creştine. Potrivit lui Abelard, pentru această lege naturală crucial e faptul de a vedea bunătatea nu în termenii unei anumite serii de acţiuni, doctrine, precepte de urmat, ci în cei ai intenţiei: *non que fiunt, sed quo animo fiunt*[14] este un principiu foarte drag atât lui Abelard, cât şi Heloisei. În *Ethica* sa, Abelard revine asupra copleşitoarei importanţe a intenţiei, ajungând să afirme chiar, în mod paradoxal, că cei care l-au ucis pe Christos au fost nevinovaţi, deoarece credeau că ceea ce făceau era corect. După cum subtil observă David Luscombe, comparând modul în care Abelard abordează logica cu cel în care abordează etica: „el critică o formă de realism care îngăduie ca actele fizice să poată fi purtătoare de bunătate sau răutate, aşa cum critică punctul de vedere potrivit căruia expresiile fizice (cuvintele) pot transmite ele însele idei generale" (*A History*, 1988, p. 306).

Scrisorile şi producţia poetică ale lui Abelard aparţin literaturii în sens strict. Dintre scrisori, în afară de biografia *Historia calamitatum* (*cf. supra*, p. 261), remarcabile sunt cele adresate Heloisei, în care el încearcă cu înflăcărare să o conducă de la consimţământul superficial pentru viaţa monahală – la care o constrânsese din gelozie după castrare – la acceptarea intimă a acelei vieţi, ale cărei idealuri le expune pe larg pentru ea şi, mai târziu, chiar pentru comunitatea ei. În cadrul producţiei poetice, piesa cea mai tradiţională este *Carmen ad Astralabium* – de circa o mie de versuri, în distihuri elegiace, în care îi oferă fiului sfaturi gnomice, de acel tip devenit familiar odată cu opere clasice precum *Disticha Catonis*, deşi în versurile lui Abelard se întâlnesc momente de intimă reflecţie personală. În timp ce ultima editoare a dovedit că versiunea cea mai lungă a poemului *Carmen*, care supravieţuieşte şi în diferite versiuni abreviate, este mai aproape de originalul lui Abelard, încă nu a fost rezolvată problema integralităţii textului în această formă şi a structurii sale originare, sau dacă trebuie să ne resemnăm cu interpolările şi transpoziţiile chiar şi în cazul celor mai bune manuscrise.

Dar talentul poetic al lui Abelard străluceşte mai limpede în versul ritmic rimat. Dintre cele două cicluri poetice, ambele compuse, probabil, în prima jumătate a anilor treizeci pentru Heloise şi pentru comunitatea de la Paracletus, *Hymnarius* dovedeşte virtuozitatea formală şi verva intelectuală a filosofului: pentru toate cele mai importante ocazii liturgice, el creează imnuri originale care jonglează cu tema adecvată şi cu acele *figurae* care îi sunt asociate, într-o manieră elegantă, succintă, graţioasă. Însă cele mai profunde capacităţi imaginative ale lui Abelard şi îndrăzneţele sale experimente formale şi muzicale, în special în forma acelui *lai lyrique* (*cf. supra*, p. 252), sunt

14. „Nu cele care sunt făcute, ci cu ce intenţie sunt făcute" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

evidenţiate în ciclul, mai scurt, de şase *Planctus* rostite de personaje din Vechiul Testament – Dina, Iacob şi David (de două ori), alături de două lamentaţii corale mai ample, despre fiica lui Iefta şi despre Samson, plasate în centrul operei. Acest ciclu poate fi socotit printre cele mai fascinante creaţii lirice ale Evului Mediu. Caracteristică modului de a gândi al lui Abelard este sondarea personajelor şi evenimentelor Vechiului Testament prin intermediul unei cercetări critice – ridicând *cruces* morale şi psihologice (cum ar fi angoasa Dinei pentru pierderea iubitului ei Sihem, nebunia lui Iefta şi eroismul fiicei sale sau sinuciderea disperatului Samson) cu care însăşi naraţiunea biblică nu se confruntă niciodată. În *Planctus* vedem exemplificat cu exersată sensibilitate principiul îndoielii pe care Abelard îl enunţă în prologul, pe bună dreptate faimos, din *Sic et non*. În acele pagini, după ce a trasat limitele întregii game de posibile moduri în care pot apărea contradicţiile în Biblie şi la Sfinţii Părinţi – o analiză care implică semantică, critică textuală, cunoaşterea contextului, cunoaşterea licenţelor poetice, a stilului profetic şi chiar a bogăţiei intrinsece a interpretării scrierii sacre –, Abelard conchide subliniind că „prima cheie care conduce la înţelepciune este să te îndoieşti asiduu şi frecvent. [...] Fiindcă prin intermediul îndoielii ajungem să investigăm, prin intermediul investigării percepem adevărul; de aceea, însuşi Adevărul spune «Căutaţi şi veţi găsi»".

Bernardus Silvestris

În romanul său *Peter Abelard*, Helen Waddell a inventat o scenă fermecătoare: Abelard o conduce pe Heloise, însărcinată cu copilul lor, Astrolabius, de la Paris la casa surorii sale Denise, în Bretania; în timpul călătoriei se opresc la Tours, unde ascultă (la şase dimineaţa, cum era obiceiul!) împreună o lecţie a lui Bernardus Silvestris (cca 1100 – cca 1160). Din perspectivă cronologică, acest fapt nu ar fi fost posibil: dacă Abelard şi Heloise au trecut prin Tours cu acel prilej, adică între 1117 şi 1118 – fapt cu totul posibil –, profesorul pe care l-ar fi putut întâlni şi asculta ar fi fost Adelard din Bath; cu toate acestea, Bernardus (născut cam în 1100, ca şi Heloise) ar fi putut fi unul dintre discipolii lui Adelard – şi într-adevăr, în jurul acelor ani, unele contacte cu învăţaţii din Tours sau din Chartres chiar pot să fi suscitat în Abelard acel interes pentru gândirea speculativă platonică, ce îşi face apariţia în prima versiune a lucrării *Theologia* (1121) şi se articulează pe deplin în ultimele sale versiuni.

Ştim mult mai puţine despre biografia lui Bernardus decât despre cea a lui Abelard, însă putem afirma cu certitudine că a fost mai puţin *mouvementée*. Provenind dintr-o familie notabilă din Tours, şi-a petrecut cea mai mare parte a existenţei în acelaşi oraş, la a cărui şcoală catedrală a predat şi unde a scris multe dintre operele sale, şi a murit în jurul anului 1160.

Lista scrierilor lui Bernardus are încă unele probleme. Cea mai veche operă care ni s-a transmis este probabil un comentariu la *Eneida* (cca 1125-1130), atribuită lui Bernardus în două manuscrise, care conţine motive ce schiţează şi îşi găsesc paralele în *Cosmographia* (*cf.* Dronke, 1985, p. 498). Atribuirea acesteia lui Bernardus a fost contestată şi fără îndoială va continua să fie, câtă vreme o parte din materialul pe

Scanned with OKEN Scanner

care îl conţine se regăseşte şi în alte opere scolastice de secol XII; cu toate acestea, până acum nu a fost identificată nicio raţiune relevantă care să poată să îi conteste paternitatea (*cf.* Jeauneau, 1989). Apoi, chestiunea referitoare la originalitate cu greu ar putea să depăşească simplele conjecturi, doar dacă (sau până când) nu se va găsi acel manuscris din Erfurt pierdut în 1945 şi care conţinea atât acest comentariu, cât şi un altul, nepublicat, al lui Guillaume de Conches (cel al lui Guillaume ar putea fi cu puţin anterior). Aşa cum ne-a parvenit, comentariul atribuit lui Bernardus, deşi se inspiră în unele puncte din Macrobius, din Fulgentius şi din alţi mitografi, se poate defini ca o lectură alegorică sistematică foarte ingenioasă şi, pe alocuri, profundă a primelor şase cărţi din *Eneida*, în care se arată cum creşterea spiritului uman (*Aeneas = ennos demas, id est habitator corporis*[15]), fiul lui Anhise (Creatorul) şi al Venerei (armonia cosmică), ajunge încă din copilărie la deplina înţelegere filosofică, cum lasă în urmă senzualitatea (Didona) şi, în sfârşit, ajutat de Sibilă (= *scibile*, ceea ce poate fi cunoscut), îl poate contempla pe Tatăl divin dincolo de mormânt (acest pământ).

Dacă acest comentariu este, aşa cum consider eu, al lui Bernardus, lui i-a urmat un altul la *De nuptiis* a lui Martianus Capella (cca 1130-1135), care face referire şi citează comentariul la *Eneida*. În acest caz supravieţuieşte doar un fragment din ceea ce trebuia să continue ca o vastă expunere, însă la început Bernardus sugerează o remarcabilă paralelă de structură între *Eneida*, *De nuptiis* şi *Consolatio* a lui Boetius: semnificaţia voalată, ascunsă (*integumentum*[16] sau *involucrum*[17]) în toate cele trei opere pune în evidenţă cum împărăţia divină este atinsă de minte prin intermediul căutării, care asumă forma unei călătorii în afara acestei lumi, în care protagonistul este însoţit de o înţeleaptă călăuză feminină (Enea de Sibilă, Mercur de Virtute, Boetius de Filosofie).

O astfel de călătorie către divin joacă un rol important şi în capodopera lui Bernardus, *Cosmographia*, pe care el i-a citit-o papei Eugeniu al III-lea, probabil în 1147. *Benivolentia* papală (despre care ne vorbeşte una dintre primele glose ale operei) faţă de această cosmologie destul de aventuroasă şi neortodoxă a putut chiar să îl facă pe Bernardus imun la acel tip de persecuţie pe care au suferit-o Abelard, Guillaume de Conches sau Gilbert de Poitiers.

În cele două cărţi, *Megacosmus* şi *Microcosmus*, în care un total de nouă secţiuni de proză ritmată alternează cu nouă secţiuni de versuri în diverşi metri, Bernardus ne oferă amuzantul său *integumentum* cu privire la creaţia universului şi a omului. Cele mai profunde imbolduri îi vin de la *Timaios* al lui Platon cu comentariul lui Calcidius, de la ermeticul *Asclepius*[18] şi de la *Periphyseon* a lui Eriugena; însă Bernardus citise şi asimilase cam tot ceea ce un intelectual din nord putea să citească la începutul

15. „Aeneas = ennos demas, adică locuitor al trupului". Etimologia fantezistă speculează o sintagmă de limbă greacă – n.trad.
16. „Acoperământ" – n.trad.
17. „Înveliş" – n.trad.
18. Traducere atribuită lui Apuleius a unei lucrări greceşti pierdute, *Logos teleios*, în care Hermes Trismegistul îi prezintă discipolului Asclepius ideile sale despre divinitate – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

secolului al XII-lea, inclusiv unele dintre noile texte de medicină şi astronomie traduse din arabă (urme ale acestor lecturi se regăsesc în cele două comentarii mai vechi, ca şi în *Cosmographia*; în mod semnificativ, Bernardus afirmă şi că a scris un comentariu la *Timaios*, deşi acesta ori s-a pierdut, ori nu a fost încă identificat). Dar în pofida întregii culturi literare a lui Bernardus, legenda din *Cosmographia* e o născocire a sa. Bernardus narează formarea (sau, mai bine, re-formarea, dat fiind că sugerează ciclicitatea creaţiei) cosmosului şi a omului ca operă a unui şir de fiinţe divine feminine („teofanie", în sensul atribuit termenului de Eriugena). Bernardus este cel care introduce în literatura medievală Natura ca divinitate – eventual, am putea spune că a inventat-o, dat fiind că Natura, retoric personificată de autorii latini târzii, nu avea nimic de-a face cu vivacitatea sau cu funcţiile creatoare specifice ale eroinei lui Bernardus (*cf.* Dronke, 1980). Bernardus o reprezintă ca pe „binecuvântata fertilitate" a unei divinităţi mai înalte, Noys (divina providenţă), şi ca figură centrală a unei triade de divinităţi naturale (Urania, Natura, Physis) care colaborează la crearea fiinţei umane, o sarcină în care se confruntă cu dificultăţi şi chiar – în cazul lui Physis, cea mai lipsită de imaginaţie dintre cele trei – se tânguiesc cu privire la ceea ce sunt chemate să facă. Dar „cel mai vechi aspect" (*antiquissimus vultus*) al Naturii este o altă teofanie, numită Silva sau Yle, sânul întregii generări, care poate fi considerată o entitate divină, dar căreia îi rămâne asociată o nuanţă de *malignitas silvestris*[19]. Călătoria prin cer a Naturii şi a Uraniei pentru a obţine forma perfectă a fiinţei umane se încheie cu încarnarea acesteia în mod fizic; dar fizicitatea, aşa cum indică spre final Bernardus, este un ciclu nesfârşit de generare şi decădere împotriva căruia fiinţa umană poate lupta doar prin procreare. Nemurirea, aşadar, se află în propria descendenţă: este imortalitatea rasei, nu a individului. În acelaşi timp, sufletul oricărei persoane care trăieşte în spiritul dreptăţii poate fi reunit după moarte cu steaua din care a coborât, iar stelele, din îngăduinţă divină, influenţează cursul vieţilor şi al evenimentelor din lumea de dedesubt.

Aşadar, ceea ce subîntinde această cosmologie profund personală este enigma determinismului: fiinţa umană creată este condiţionată fizic şi mental (în alegoria sa, Bernardus invocă Oglinda Providenţei, Tabla Destinului şi Cartea Amintirii); prin urmare, cum se poate afirma pe sine însăşi ca fiinţă liberă, posibilitate pe care Bernardus nu o neagă niciodată? În celălalt mare poem al său, *Astrologul* (*Mathematicus*), compus înainte de 1159, Bernardus tratează această problemă mai direct folosindu-se de o variantă a mitului lui Oedip, care se poate regăsi în *Declamationes* a lui Pseudo-Quintilian, alterată subtil pentru obiectivele sale. Tânărul desăvârşit în virtute şi înţelepciune care, prevede astrologul, este destinat atât să devină împărat, cât şi să îşi ucidă propriul tată, după încoronare îi cere poporului roman îngăduinţa de a se sinucide. Ca urmare a ezitărilor poporului, el întrezăreşte o cale mai puţin drastică spre libertate: va abdica de la puterea imperială şi deci va fi dezlegat de toate nodurile Fortunei inseparabile de acea putere.

În introducerea la o altă operă de maturitate, *Experimentarius*, Bernard revine încă o dată asupra problemei destinului. Aici el este *fidelis ex arabico in latinum*

19. „Răutate sălbatică" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

interpres[20] al unei opere de geomanţie care supravieţuieşte într-o tradiţie manuscrisă cam încâlcită şi eterogenă, aşa încât nu e pe deplin clară (*cf.* Burnett, 1978) dimensiunea exactă a ceea ce el traducea (sau adapta, fiindcă e greu de stabilit care erau cunoştinţele sale de arabă). Oricum, introducerea evidenţiază acceptarea individuală, ironică şi parţială a predicţiilor astrologice: „eu consider că ele sunt fleacuri, dar fleacuri subtile. Deşi nu cred că e cu totul inutil să le cunoaştem, fie-ne îngăduit să ne folosim de ele în glumă, fără prea multă preocupare sau încredere. Mai degrabă să facem în aşa fel încât capcanele întinse de duşmanul omenirii (Satana) să fie ridiculizate şi, odată descoperite, să fie evitate". În calitate de cosmolog, Bernardus se interesează de legile care condiţionează universul şi fiinţa umană; ca poet şi umanist, refuză să considere acea fiinţă, *vera dei facies homo*[21] (*Cosmographia*, II, 12, 15), un sclav.

Hildegard din Bingen

Indirect, Hildegard pare să aibă două caracteristici comune cu Bernardus Silvestris. Ca şi acesta, ea este autoarea unei cosmologii care, sub multe aspecte, nu are precedente în secolul al XII-lea sau în oricare alt secol din Evul Mediu şi care, ca şi aceea a lui Bernardus, utilizează un limbaj şi imagini care se ridică adesea la nivelul poeziei înalte; de asemenea, la fel ca Bernardus, Hildegard a obţinut *benivolentia* papei Eugeniu al III-lea într-un moment fundamental al carierei sale. După călătoria în Franţa din 1147, acest papă intervenise la Sinodul de la Trier (la care era prezent şi puternicul Sfânt Bernardus), şi în acea împrejurare citise public şi aprobase părţi ale primei cărţi, neîncheiate încă, a Hildegardei, *Scivias*. Papa a confirmat validitatea darului ei vizionar şi profetic şi a încurajat-o să continue să scrie. Dacă Eugeniu al III-lea sau Sfântul Bernardus nu ar fi aprobat valoarea cugetărilor Hildegardei, vastul şi uimitorul corpus al operelor sale nu ar fi văzut niciodată lumina.

Născută în 1098 la Bermersheim în apropierea Rinului, fiica cea mai mică a unei familii din marea nobilime, Hildegard a fost „oferită lui Dumnezeu" imediat ce a împlinit opt ani; a intrat în mănăstirea Disibodenberg unde a învăţat latina (a cărei cunoaştere, după cum ea însăşi a insistat adesea, a rămas oarecum rudimentară) şi unde în 1136 a devenit abatesă. În 1150, după ce a luptat pentru independenţă, s-a transferat cu surorile ei în noua mănăstire Rupertsberg. Aici a rămas, copleşită de diverse afecţiuni, până la moarte, survenită în 1179. O viaţă lipsită de evenimente importante, ne-am putea gândi, însă darul viziunii, despre care ea afirma că l-a avut încă din copilărie, a făcut ca o mulţime de lume să o viziteze şi i-a îngăduit să călătorească într-un mod de neconceput pentru alte femei de cultură din vremea sa. După ce i-a fost recunoscută inspiraţia şi după ce a devenit mai renumită, Hildegard a iniţiat o corespondenţă cu trei papi şi cu unii suverani, printre care Henric al II-lea al Angliei, împăratul Frederic Barbarossa şi împărăteasa Irina a Bizanţului; a fost consultată pentru sfaturi de clerici şi laici de orice rang; a întreprins o serie de călătorii

20. „Fidelul traducător din arabă în latină" – n.trad.
21. „Omul, adevărat chip al lui Dumnezeu" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

pentru a predica episcopilor şi clerului secular, călugărilor în abaţiile lor, laicilor în oraşe. Probabil că în centre culturale precum Trier, pe care le-a vizitat frecvent, Hildegard a avut acces la autorii cei mai neobişnuiţi şi mai dificili şi, treptat, şi i-a însuşit: în secolul al XII-lea, catalogul bibliotecii de la abaţia Sf. Maximinus din Trier (care s-a păstrat) includea, de exemplu, Origene, Philastrius şi Claudianus Mamertus, despre care ştim că Hildegard i-a citit, în vreme ce la Sf. Eucherius, tot la Trier, a găsit un rar text de cosmologie, *Cartea lui Nimrod* (*Liber Nemroth*).

Cu toate acestea, în scrierile sale vizionare, dat fiind că orice lucru este privit ca trimis prin intermediul unei inspiraţii directe, Hildegard nu citează nicio sursă umană; doar câteva aluzii la autori precum Platon sau Lucan, în operele ştiinţifice, sau la „operele unor filosofi", în notele autobiografice păstrate între paginile *Vieţii* sale, ne permit să presupunem câte ceva despre aventurile sale intelectuale. Chiar şi din punct de vedere stilistic putem identifica progresele sale de la o latină plină de culoare, dar în care expresiile strălucite şi subtile se amestecau cu exprimări ridicole, repetitive şi obscure (Hildegard i-a îngăduit secretarului ei să facă minime modificări în scopul ameliorării gramaticii şi sintaxei, însă niciodată să schimbe vreuna dintre expresiile care îi fuseseră transmise de vocea divină), la unele scrieri mai târzii, inclusiv cele din vremea în care nu a avut un secretar, în care îşi exprimă cele mai complexe gânduri cu o luciditate desăvârşită şi în care controlul sintactic se extinde la lungi perioade care curg limpede şi sunt de o calitate aproape melismatică.

Cea mai ambiţioasă lucrare a Hildegardei este constituită de trei opere vizionare: *Scivias* (terminată în 1151), *Liber vitae meritorum* (1163) şi *Liber divinorum operum* (1173-1174). Există obiceiul, din multe puncte de vedere corect, de a considera aceste opere un soi de trilogie, dat fiind că textele mai târzii conţin multe trimiteri la cele precedente, deşi trebuie subliniat şi faptul că, în timpul realizării primei lucrări, *Scivias*, Hildegard nu putea să-şi imagineze că urma să primească şi alte viziuni comparabile ca valoare; de aceea, prima sa operă conţine deja multe motive cosmologice şi escatologice, care se regăsesc în cea de-a treia, şi unele descrieri dramatice şi analitice ale virtuţilor şi viciilor, care se regăsesc în cea de-a doua. Fiecare din aceste trei texte cuprinde o serie de viziuni distincte, însă adesea conectate între ele, de diferite întinderi: prima are 26, a doua 6, iar ultima (mai extinsă şi mai grandioasă în concepere în raport cu cele anterioare) 10. Viziunile abundă în detalii picturale şi atât pentru primul text, cât şi pentru ultimul ne-au parvenit miniaturile care, deşi nu reflectă tot ceea ce Hildegard a văzut şi şi-a imaginat, au fost realizate sub supravegherea sa şi cu al ei *imprimatur* (în mod direct în cazul lucrării *Scivias* de la Wiesbaden, în vreme ce *Liber divinorum operum* de la Lucca, deşi datează din generaţia următoare, derivă probabil dintr-o copie pregătită în scriptoriul ei, în timpul vieţii Hildegardei). Acestea pun în evidenţă o lume de culori strălucitoare şi de forme stranii, uneori monstruoase: prin intermediul lui Pseudo-Dionisie, Hildegard ştia că tocmai acest gen de imagini, dat fiind că nu aspiră să ofere iluzia realităţii, e cel mai potrivit pentru a evoca lumea divină. Relatarea fiecărei viziuni în text este urmată de explicaţii alegorice şi morale pe care vocea celestă i le oferă Hildegardei. Aceste explicaţii îşi dobândesc semnificaţia din bogăţia de detalii iconografice, însă adesea le depăşesc sub aspectul profeţiei, al reamintirii şi expunerii

Scanned with OKEN Scanner

unor versete biblice şi al unei reînnoite *inventio* vizionare şi dramatice. Efectul de ansamblu este o re-creare profund individuală a universului creştin, atât în repertoriul de imagini, care este fascinant, cât şi în cel al scriiturii, care deseori se ridică de la didacticism la meditaţia intens lirică.

Chiar înainte de *Scivias*, Hildegard începuse să scrie poezie lirică într-un limbaj încântător, deosebit de ritmat, dar cu versificări libere (adesea comparabile cu cele ale secvenţelor fără repetiţii şi cu acele *prosulae* din secolele anterioare), care se potriveau bine în structurile lor cu melodiile pe care tot ea le compunea. În poemele sale lirice, Hildegard ajunge la maximul concentraţiei simbolice şi la unele dintre cele mai îndrăzneţe utilizări ale metaforei care se pot regăsi în poezia secolului al XII-lea. Înainte de 1158 încheiase deja un număr suficient de compoziţii lirice încât să alcătuiască un ciclu liturgic pe care ea însăşi l-a intitulat „Simfonia armoniei revelaţiilor cereşti" (*Symphonia harmoniae celestium revelationum*, ciclu căruia, ulterior, i-a adăugat alte poeme ocazionale). Către 1151 scrisese chiar muzica şi textul unei „moralităţi" profund originale, *Ordo Virtutum* (*cf. supra*, p. 246), reprezentată pentru prima dată, poate, în timpul consacrării mănăstirii Rupertsberg, la data de întâi mai 1152.

Anilor cincizeci le aparţine şi *Espositio evangeliorum* – o culegere de 58 de omilii pe care Hildegard le-a rostit în diverse ocazii festive, interpretând alegoric, în felul lui Origene sau Ambrozie, diferite fragmente luate din Evanghelii relative la acele sărbători, dar evidenţiind uimitoarea sa abilitate în utilizarea metaforei, atât de evidentă în *Symphonia*. În *Expositio*, Hildegard vorbeşte la persoana I, şi nu, ca în viziuni, în calitate de martor al „luminii vii".

O individualitate similară a vocii se poate întâlni în scrierile ştiinţifice. Ea a conceput o singură operă de mare întindere, *Liber subtilitatum naturarum diversarum creaturarum* (triplele genitive dependente sunt specifice stilului său), din care supravieţuiesc o parte medical-cosmologică, cunoscută cu titlul *Causae et curae*, o altă parte (în diferite redacţiuni) dedicată animalelor şi puterilor plantelor, mineralelor şi pietrelor preţioase, cunoscută ca *Physica*, şi un grup de note, cunoscute ca „fragmentul din Berlin", descoperite abia în 1956. Gândirea ştiinţifică din aceste opere necesită încă mult studiu, deoarece e greu de determinat caracterul ei eclectic (sau excentric) în raport cu alte tradiţii ştiinţifice. Aceste tratate nu ne-au fost transmise cu aceeaşi grijă ca celelalte opere ale Hildegardei; cu toate acestea, ele conţin mult material personal, îndrăzneţ şi strălucitor.

Activitatea Hildegardei s-a extins şi la exegeză şi hagiografie; inclusiv un limbaj (în jur de o mie de cuvinte stranii, toate înzestrate cu glose în latină şi germană) şi un alfabet inventate; în 1167 a scris un scenariu dramatic, sau cel puţin cu totul mimetic, pentru a exorciza un demon. În sfârşit, ne-a parvenit un vast corpus de scrisori, dintre care unele pot fi considerate aproape nişte tratate. Scrisoarea pe care a scris-o prelaţilor din Mainz care-i puseseră sub interdicţie mănăstirea în timpul durerosului an care i-a precedat moartea include o abordare filosofică despre muzică, ceea ce dovedeşte cum capacitatea sa de a gândi şi de a se exprima şi-au manifestat splendoarea până la sfârşitul zilelor sale.

Scanned with OKEN Scanner

Gautier de Châtillon

Cu toate că lirica lui Gautier conţine unele aluzii autobiografice, e mult mai dificil să-i reconstruim viaţa şi cariera decât în cazul Hildegardei. S-a născut foarte aproape de Lille, în jurul anului 1135 (adesea, în izvoarele medievale este numit „Gautier din Lille"); a studiat literele la Paris şi Reims şi, probabil, dreptul la Bologna; a predat la Châtillon şi a fost la conducerea şcolii din Laon. La Châtillon a compus un scurt dialog în proză, *Contra Iudaeos*, ai cărui interlocutori sunt Gautier însuşi şi Balduin din Valenciennes: în esenţă, e vorba de un eseu apologetic prilejuit, aşa cum însuşi Gautier ne dezvăluie, de disputele sale cu un evreu cult din acel oraş cu privire la interpretarea scripturară şi teologică.

În 1166, regele Franţei l-a trimis pe Gautier în Anglia, unde şi-a făcut legături de prietenie cu Ioan de Salisbury şi cu Thomas Becket şi probabil a fost activ pentru câţiva ani la curtea lui Henric al II-lea. Dovezile acestui fapt se regăsesc în unele scrisori ale lui Ioan de Salisbury (supoziţia lui Colker la ediţia lucrării *Alexandreis*, potrivit căreia Ioan ar fi fost prieten cu un alt Gautier din Lille sau că cunoştea doi Gautier din Lille diferiţi, nu pare plauzibilă) şi sunt întărite de lirica feroce a lui Gautier *Orba suo pontifice* (*Saint-Omer*, 16), în care autorul se plânge şi protestează împotriva asasinării lui Becket în 1170 şi care conţine unele detalii ce nu apar în alte surse (*cf.* Strecker *ad locum*): Gautier îl zugrăveşte pe Henric al II-lea în momentul în care, după moartea lui Becket, declară public că refuzul său de a-i da acestuia din urmă, în vara acelui an, sărutul păcii nu era nicidecum semnul vreunui complot al său împotriva lui. Imediat după aceea, Gautier, la fel ca alţi simpatizanţi ai lui Becket, a trebuit să plece de la curtea lui Henric al II-lea pentru a se întoarce pe Continent.

În jurul lui 1176 se află la Bologna, unde citeşte în faţa studenţilor acelei universităţi *prosimetrum*-ul *In domino confido* (*Moral.*, 3) – o viziune idealistă şi, în acelaşi timp, o rugăciune pentru o universitate ideală, în care Artele, Dreptul, Medicina şi Teologia sunt studiate împreună în mod armonios, fără rivalităţi, ipocrizie şi vanităţi academice. În timpul acestei vizite în Italia, sau poate în timpul unei vizite precedente, Gautier a reuşit să viziteze Roma şi a putut să constate personal calitatea deplorabilă şi aviditatea curiei romane, de care mai înainte vorbise doar din auzite:

Quod solebam dicere,
Romam esse derelictam,
Desolatam et afflictam,
Expertus sum opere

Vidi, vidi caput mundi,
Instar maris et profundi
Vorax guttur Siculi;

Scanned with OKEN Scanner

Ibi mundi bitalassus,
Ibi sorbet aurum Crassus
Et argentum seculi.[22] (*Moral.*, 2)

Gautier uneşte prin juxtapunere o aluzie biblică cu una clasică: *bitalassus/dithalassus*, unde a naufragiat Paul (Fapte, 27, 41), cu sinistra legendă referitoare la bogatul roman Crassus care a murit bând aur topit. Adică Roma va fi cauza naufragiului lumii; voracitatea ei va deveni propria-i pedeapsă, aşa cum a fost în cazul lui Crassus.

Într-o altă poezie, *Tanto viro locuturi* (*Moral.*, 1), Gautier pare să denunţe relele Bisericii chiar dinaintea papei: acestea sunt atât de abjecte încât, dacă vor persista, Gautier nu va mai putea rămâne un cleric: „Va fi o nenonocire pentru voi, bunule păstor, dacă, de vreme ce cuvântul lui Dumnezeu este dispreţuit, voi redeveni un laic". Rubricile din cel puţin trei manuscrise prin care s-a transmis această poezie confirmă faptul că Gautier a citit-o personal în faţa papei. Cu toate acestea, unele strofe dintr-o versiune (*Moral.*, pp. 14-15) ne fac să credem că ar fi putut fi scrisă pentru un prilej mai puţin solemn: o Sărbătoare a Nebunilor la Troyes, în prezenţa unui „papă" foarte tânăr, ales de studenţi doar pentru o zi.

O mulţime de alte cântece satirice ale lui Gautier fac aluzie în mod specific la Sărbători ale Nebunilor, aşa cum erau ele celebrate în oraşele-catedrale din nordul Franţei între Crăciun şi Epifanie. În timpul acestor sărbători, îngăduinţa de a sfida şi de a răsturna ordinea stabilită prin intermediul satirei şi al invectivei sau al parodiei şi al burlei era mult mai mare decât în restul anului. În astfel de ocazii, Gautier putea îmbrăca mantaua unui *vates*, adică a unui poet-profet (*Ego ventus turbinis*[23], zice despre sine într-un poem amintind de Iezechiel), însă utilizarea versului macaronic în acest poem sugerează prezenţa simultană atât a elementului hazliu, cât şi a celui grav şi profetic:

A la feste sui venuz,
Singulorum singulos
reprobare reprobos
et edos ab ovibus
et ostendam quare:
mores explicare,
et probos probare,
veni segregare[24]. (*Moral.*, 13)

Începând cu 1176, Gautier s-a aflat probabil la curtea episcopului Guillaume de Reims pe care (dacă e să dăm crezare unei scurte note biografice din 1290) l-a slujit

22. „Ceea ce obişnuiam a spune,/ că Roma e părăsită,/ abandonată şi mâhnită,/ am aflat acum în fapt.// Văzui, văzui a lumii frunte,/ vorace gâtlej asemenea/ adâncii mări Siciliene;/ acolo e-al lumii loc de pierzare,/ acolo Crassus soarbe/ al veacului aur ş-argint" – n.trad.
23. „Eu sunt un vânt vijelios" – n.trad.
24. „Am venit la sărbătoare/ să îi resping dintre toţi/ pe cei fără valoare/ şi am venit să separ/ iezii de mioare;/ şi voi arăta motivul:/ ca să expun moravurile/ şi să-i dovedesc pe cei de valoare" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

în calitate de notar şi orator şi căruia îi este dedicată al său *magnum opus*, *Alexandreis*. Acest poem conceput grandios şi elaborat cu mare măiestrie, în zece cărţi de hexametri latini, a devenit curând faimos: a fost citit în şcoli ca un clasic, alături de Virgiliu; către jumătatea secolului al XIII-lea a fost tradus în islandeză şi olandeză şi a avut chiar o puternică influenţă asupra romanelor despre Alexandru germane şi spaniole. Gautier a făcut baza poemului său din naraţiunea istorică a lui Quintus Curtius despre Alexandru, preferând-o legendelor romantice derivate din Pseudo-Callistene; a dat materialului său o formă de înaltă expresie epică, modelând-o în special după Virgiliu şi Lucan, deşi nu lipsesc exprimările şi aluziile creştine.

După ce a terminat *Alexandreis* (probabil în 1176; *cf.* Dionisotti, 1990), Gautier a murit, probabil, de lepră. Cel puţin acesta pare să fie sensul expresiei *abiecti [...] vilitatem morbi*[25], pe care el o plasează la începutul ultimului, impresionantului şi teribilului poem liric *Versa est in luctum/cythara Waltheri* (*cf.* Ricco, 1977; *Moral.*, 17): pentru multă vreme un outsider în interiorul clerului, poetul este acum exclus de întreaga societate din cauza bolii şi îşi îndreaptă lira către durere, ca Iov (30. 31), însă nu pentru a plânge, ci, eventual, pentru a avertiza atât clerul, cât şi societatea că ultima oră a lumii se apropie.

Ar fi greşit, oricum, să îl prezentăm pe Gautier ca pe un Iov sau ca pe un Iezechiel al celui de-al XII-lea secol: fără îndoială, acesta este un aspect al personalităţii şi al gândirii sale, dar, ca şi în cazul altor umanişti ai epocii, imaginea sa se dovedeşte bogată în ambivalenţe, în *sic et non*, iar poezia sa este plină de motive atât ironice şi lumeşti, cât şi triste şi moraliste. Chiar şi în satirele sale morale tonul poate merge de la disperarea din *Versa est in luctum* la utilizarea facilă şi sardonică a *auctoritates* din *Missus sum in vineam* (*Moral.* 6): la ce sunt bune cultura şi poezia, se întreabă poetul, dacă te lasă sărac? Ce valoare are teologia dacă mori de foame? Voi abandona cu totul studiul şi sărăcia pe care acesta îl presupune: este mai bine să stai în pat, în braţele unei fete (*cf.* Ovidiu, *Her.*, III, 117). Cele treizeci şi trei de poeme ale lui Gautier din culegerea de la Saint-Omer includ nu numai textul referitor la asasinarea lui Becket şi unele satire morale, ci şi un grup de cântece de dragoste şi un altul de poeme lirice religioase, în care poetul îşi demonstrează subtilitatea în diferite moduri: în cele sacre, prin conceptismul său excepţional, cu un joc intelectual şi concentrat de simboluri şi figuri biblice; în lirica de dragoste, în schimb, în elegante forme lirice se foloseşte cu delicateţe sau ironie de toposuri preluate în special din *Amores* a lui Ovidiu, cu toate că şi aici se simte uneori un ton serios şi pasional. Către finalul unei lirice „definiţii a dragostei", în care mai întâi îi cheamă, în glumă, ca martori pe Horaţiu, Ovidiu şi Sf. Paul, vedem cum dintr-odată cele mai înspăimântătoare exemple de lipsă de dragoste îi dovedesc, ele însele, puterea acesteia:

Amor Medeam docuit
Spargi natorum sanguine,
Adriagnem destituit
Feris in pontem margine[26].

25. „Josnicia ... respingătoarei boli" – n.trad.
26. „Dragostea pe Medeea o-nvaţă/ să verse sângele celor vii/ şi-n voia fiarelor a lăsat-o/ pe Ariadna la marginea mării" – n. trad.

Scanned with OKEN Scanner

Adică, dacă Medeea nu l-ar fi iubit pe Iason cu atâta pasiune, dacă Tezeu nu ar fi făcut o pasiune pentru Fedra, nu s-ar fi comportat în acel mod.

Profundul simţ al ambivalenţei lui Gautier este dezvăluit şi de modul în care îl tratează pe protagonistul din *Alexandreis*. Apropiindu-se de încheierea cuceririlor sale, Alexandru ignoră liniştita şi nobila rugăminte a „poporului liber din Sciţia, care nu doreşte altceva decât ceea ce i-a oferit Natura, cea dintâi născătoare" (8, 409 f), de a-şi modera avântul pentru cuceriri fără margini şi de a le îngădui să trăiască liberi şi în pace. Când Alexandru i-a supus pe sciţi, Gautier l-a definit ca „acea sabie însetată de sângele Destinului, rană a pământului tuturor, marele Alexandru" (8, 494 f). Alexandru continuă să cucerească India, iar moartea i se apropie. Oricum, în foarte originala naraţiune a lui Gautier cu privire la acea moarte, Natura, pentru a o vedea împlinită, se foloseşte de Lucifer şi de demonii (Viciile) din lumea cealaltă. Într-un pasaj care parodizează descrierile paradisului pământesc de la finalul Antichităţii (*Est locus*..., 10, 58), Natura declară că Alexandru vrea acum să cucerească paradisul, Antipozii şi însuşi regatul lui Haos. Cu toate acestea, spre final, Natura nu are nevoie de îndoielnicul ajutor al tuturor forţelor reunite ale întunericului: un singur Viciu, Trădarea, e suficient pentru a-l instiga la trădare pe Antipatru şi pentru a-i da lui Alexandru o prea puţin eroică moarte prin otrăvire. Altfel spus, Gautier este pe deplin conştient atât de potenţiala grandoare, cât şi de micimea omului: în acelaşi timp, el îi delimitează aspiraţiile eroice şi meditează asupra *vanitas mundi*[27]. De aceea, poemul său nu se prezintă nici ca o nemijlocită oglindă a principelui (*speculum principis*), nici ca un simplu *exemplum* de moralitate; în cadrul său, chiar şi Natura este prezentată ca ambiguă sub aspect moral, într-un mod pe care Bernardus Silvestris nu-l prevăzuse.

Pionieri ai gândirii

Adelard din Bath

Născut în apropiere de Bath, Adelard (cca 1080 – cca 1150) este prima figură importantă de aventurier studios din secolul al XII-lea, care călătoreşte în lung şi în lat în căutarea unor noi texte şi noi idei. După ce a studiat o vreme la Tours, a predat la Laon; dar deja în lucrarea de tinereţe *De eodem et diverso* (scrisă înainte de 1116), contextualizată în Tours, face aluzie la călătoriile sale în sudul Italiei şi în Sicilia şi dedică opera episcopului de Siracuza. Această lucrare poate fi definită ca un *prosimetrum* vivace, care zugrăveşte într-o viziune alegorică nocturnă conflictul dintre Philosophia, cu cele şapte slujitoare, Artele Liberale, şi Philocosmia (dragostea faţă de lumea sensibilă), ale cărei slujitoare pot procura bogăţie, putere, onoruri, glorie şi plăcere. Chiar dacă Philosophia câştigă disputa, rămân surprinzătoare interesul lui Adelard pentru natură şi lipsa unei orientări religioase în operă. Nepotul lui Adelard, căruia el îi povesteşte această viziune, devine interlocutorul său (şi uneori un oponent glumeţ) în două

27. „Deşertăciunea lumii" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

opere dialogice succesive în proză: *Quaestiones naturales*, în care Adelard își laudă cunoștințele de arabă de curând dobândite, certându-și nepotul pentru obtuzul mod occidental de a privi lucrurile; și unul dintre primele tratate europene de falconerie care ni s-a păstrat, *De cura accipitrum*. În *Quaestiones naturales* există un pean dedicat utilizării rațiunii umane, care, în mod satiric, este pus în contrast cu căpăstrul (*capistrum*) autorității (*auctoritates*). Mai târziu – în 1130 se întorsese la Bath – Adelard a continuat să compună opere științifice și să traducă din arabă, activitate pe care o începuse în Magna Graecia și în Orientul Apropiat: sunt incluse în prolifica sa producție o versiune a *Elementelor* lui Euclid, unele texte despre divinație, astrologie și magie și un original tratat despre astrolab dedicat tânărului Henric al II-lea.

Guillaume de Conches

Născut la Conches, în Normandia, Guillaume (cca 1098 – cca 1165-1170) a studiat la Chartres sub îndrumarea legendarului maestru Bernard de Chartres și cel mai probabil a devenit el însuși profesor în acea școală catedrală. Aici a avut acces – printre primii în Europa de Nord – la opere științifice traduse din arabă, ca și la unele dintre cele mai rare texte de argument științific din Antichitatea târzie (*Naturales quaestiones* a lui Seneca și *De natura hominis* a lui Nemesius tradusă de Alfanus de Salerno). Încă din tinerețe, Guillaume încercase o curajoasă sinteză, *Philosophia* (cca 1125), care conținea multe teme, de la dezbaterea despre Dumnezeu și despre *anima mundi* la aceea despre elemente, iar de aici la astronomie, la meteorologie și fiziologie. Ca și Adelard, Guillaume credea cu patos în exigența de a căuta explicații naturale pentru toate fenomenele naturale și a reușit să irite establishmentul teologic al vremii afirmând că unele fragmente din Biblie – crearea apelor deasupra firmamentului, crearea Evei dintr-o singură coastă a lui Adam – erau imposibile sub aspect științific și trebuiau reinterpretate metaforic. El considera că lumea empirică, lucrurile „elementate" (*elementata*: probabil un termen original forjat de el) ar fi alcătuite din particule simple, foarte mici, care sunt, fiecare în parte, adevăratele *elementa* și, în plus, vedea în *anima mundi* fie o „forță naturală" infuzată în universul fizic, fie principiul transcendent pe care creștinii îl numesc Duhul Sfânt. Activitatea de profesor a lui Guillaume se reflectă într-o serie de comentarii la operele unor autori antici: în special cele la *Timaios* a lui Platon, la Macrobius și la Boetius conțin multe pasaje pătrunzătoare și originale. Mai târziu, în calitate de tutore al ducelui de Normandia, Guillaume a transformat a sa *Philosophia* într-un dialog (*Dragmaticon*), renunțând la unele dintre cele mai criticate teze ale sale din tinerețe (precum cea referitoare la crearea Evei) și aprofundând dezbaterea referitoare la fizică. Este posibil, chiar dacă nu e sigur, să fi fost și responsabil de influenta compilație etică *Moralium dogma philosophorum*, tradusă în numeroase limbi vulgare medievale.

Scanned with OKEN Scanner

Herman din Carintia

Născut în Carintia, probabil de origine slavă, Herman (activ 1138-1143) a studiat în Franţa – Theodoric de Chartres a fost unul dintre maeştri săi – şi şi-a început apoi activitatea de scriitor şi traducător în special în nordul Spaniei (unde probabil a avut prilejul să înveţe araba) şi în Provenţa. Ampla sa producţie include numeroase traduceri de opere ştiinţifice, matematice şi astrologice, şi a două texte religioase musulmane, în afară de o versiune a *Planisphaerium*-ului lui Ptolemeu (dedicat lui Theodoric) şi a lucrării *Introductorium Maius* a lui Abu Ma'shar. Însă capodopera lui Herman este tratatul său, elocvent şi original, *De essentiis* (1143). Ca şi Guillaume de Conches, Herman încearcă aici o naraţiune globală referitoare la univers şi la om. Influenţa gândirii arabe este mai profundă decât în scrierile lui Guillaume şi se evidenţiază în termenii şi conceptele neobişnuite. Emfaza se dovedeşte mai puţin raţionalistă: armonia cosmică evocată şi elaborată în *De essentiis* îşi extinde legăturile care unifică universul către astrologie, dar şi către divinaţie şi magie. Alături de o descriere conceptuală în care cinci „esenţe" – cauză, mişcare, loc, timp şi *habitudo* – duc la împlinire tot ceea ce e gata să se nască (*genitura*), în operă se întâlnesc şi momente mito-poetice, ca atunci când, de exemplu, universul este văzut ca un *consors* al lui Dumnezeu şi calităţile elementelor (*semina*), ele însele masculine şi feminine, se căsătoresc pentru a genera lumea sensibilă.

Femei scriitoare

Cristina de Markyate

Cristina (cca 1096/1098 – după 1155) este direct responsabilă de majoritatea informaţiilor referitoare la viaţa ei – în jur de optzeci de pagini – care au fost trecute în scris de un nenumit călugăr de la Sf. Alban. Ranulf Flambard, episcop de Durham, a încercat să o seducă pe Cristina când aceasta avea abia şaisprezece ani şi apoi, după ce a fost refuzat, să o constrângă la o căsătorie cu care ea nu era de acord. După ce a fugit şi după ce a dus o viaţă eremitică, în urma unor numeroase litigii legale, căsătoria a fost anulată. După ce a trăit câţiva ani în sihăstrie, Cristina a depus voturile devenind călugăriţă la Sf. Alban, cu al cărui abate Goffredus, a avut o prietenie intimă care a durat aproape douăzeci de ani, adică până la moartea lui Goffredus în 1147.

Cele mai neobişnuite detalii din naraţiunea Cristinei se referă la cei trei bărbaţi care i-au influenţat profund viaţa ei de femeie. Influenţa celui dintâi, soţul ei Burhtred, a fost nefericită şi negativă. Pentru cel de-al doilea bărbat, al cărui nume nu îl cunoaştem, pe care episcopul de York i l-a dat ca protector, a simţit o puternică atracţie sexuală, alături de un viguros sentiment de vinovăţie pentru faptul de a nu fi avut aceeaşi atracţie faţă de soţ. Cu abatele Goffredus, pe care îl numeşte *dilectus* al ei şi *familiarissimus*, Cristina a atins un extraordinar raport spiritual cu nuanţe de

Scanned with OKEN Scanner

erotism şi chiar unele momente – ca atunci când Goffredus, pe punctul de a porni în călătorie, îi cere în dar lenjeria (*interulae, non ad voluptatem, sed ad laboris relevandum sudorem*[28], cap. 71) – în care conotaţiile erotice, în mod voalat cel puţin, par mai puternice decât cele spirituale. Frecventele sale afirmaţii cu privire la cunoaşterea telepatică a ceea ce Goffredus avea în minte, posesivitatea ei, care l-a împiedicat pe abate, în trei situaţii, să plece în călătorie la Roma, o călătorie planificată şi oficial necesară, persistenţa amândurora, în ciuda bârfelor mulţimii, în extravaganţe de afectuozitate şi prietenie sunt evocate cu deplină sensibilitate emotivă care depăşeşte chiar şi descrierea acelei *amicitia* dintre Fortunatus şi Radegunda din poezia lui Venantius Fortunatus.

Heloise

Nepoata unui canonic de la Notre-Dame din Paris, Heloise (cca 1100-1163) a fost educată în mănăstirea apropiată de la Argenteuil în primii ani ai secolului al XII-lea. Când l-a cunoscut pe Abelard (cca 1117) era deja, după *Historia calamitatum*, „cea mai renumită în întregul regat [...] pentru cultura sa literară fără egal". După numai un an ca elevă şi amantă a lui Abelard, şi apoi ca soţie şi mamă a fiului acestuia, Astrolabius, Heloise a fost constrânsă să se întoarcă la Argenteuil şi, din „porunca" (*iussio*) lui Abelard să îmbrace haina monahală chiar mai înainte ca el, mutilat, să-şi fi găsit refugiu ca monah la Saint-Denis. Când abatele Sugerius de la Saint-Denis le-a expulzat de la Argenteuil pe Heloise şi pe celelalte surori, în 1129, Abelard a făcut în aşa fel încât acestea să îi ia locul în oratoriul Paracletus, pe care îl întemeiase el însuşi într-o regiune sălbatică din Champagne. Cu ajutorul carismei şi al prudentei conduceri ale Heloisei, Paracletus a devenit o instituţie stabilă şi prosperă, de o excepţională cultură, admirată de toţi. Heloise a rămas acolo până la moarte, ca abatesă, supravieţuindu-i lui Abelard cu douăzeci de ani.

Ceea ce rămâne din producţia ei literară constă în patru scrisori – trei către Abelard (1132-1135) şi una către Petru Venerabilul (1144-1154) – şi în „Introducerea" şi întrebările din textul său *Problemata*: patruzeci şi două de probleme ridicate de lectura Scripturilor pe care, în numele comunităţii sale, i le-a adresat lui Abelard.

Primele două scrisori adresate filosofului sunt pasionale solicitări de ajutor din condiţia ei de călugăriţă lipsită de vocaţie, situaţie la care o obligase Abelard, cu geloasa lui neîncredere, în 1118. Făcându-i reproşuri pentru acest fapt şi pentru neglijenţa emoţională pe care el o dovedise de atunci în privinţa ei, Heloise declară că nu poate avea dragoste faţă de Dumnezeu şi că dorinţele sale rămân neschimbate chiar dacă poate oferi un simulacru de viaţă religioasă convingătoare. Pe de altă parte, în cea de-a treia scrisoare către Abelard şi în *Problemata*, consimte la rugăminţi, îşi înăbuşă astfel de porniri şi cere în schimb sfatul şi sprijinul pe care un îndrumător spiritual îl poate oferi. În scurta scrisoare adresată lui Petru Venerabilul îi mulţumeşte abatelui pentru vizita sa la Paracletus (unde adusese

28. „Lenjeria, nu pentru plăcere, ci pentru a şterge sudoarea muncii" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

rămăşiţele lui Abelard pentru a fi înhumate) şi îi cere sprijinul pentru a-i găsi lui Astrolabius un venit.

Autenticitatea scrisorilor Heloisei, în special ale primelor două, a fost adesea pusă la îndoială. Dar argumentele propuse – că sunt o creaţie de la finalul secolului al XIII-lea (Bibliografie, *infra, s.v. Abelardus*: Benton, 1975; Silvestre, 1985, 1988), sau că scrisorile au fost scrise chiar de Abelard (Benton, 1981, 1988; von Moos, 1988) – dovedesc o insuficientă rigoare din punct de vedere filologic şi din cel al criticii textuale. O altă conjectură – potrivit căreia însăşi Heloise, între 1142 şi 1163, ar fi îngrijit şi reunit corespondenţa ei cu Abelard – este seducătoare (în special deoarece cea mai veche tradiţie manuscrisă pare să ducă la Paracletus), dar nici în acest caz nu există probe concludente.

Elisabeta de Schönau

La vârsta de doisprezece ani, Elisabeta (1129-1164), fiica unei nobile familii renane, a intrat în dubla mănăstire de la Schönau (la cca 30 de kilometri de aceea care în curând avea să devină Rupertsberg a Hildegardei). După ani de depresie şi chiar de gânduri suicidare, începând cu 1152 a avut numeroase viziuni, întotdeauna într-o stare de transă (*in extasi*) şi foarte adesea legate prin conţinut de sărbătorile anului liturgic. În fiecare viziune i se adresa îngerul ei personal, parţial în latină, parţial în germană. Ecbert, fratele Elisabetei, a trecut în scris revelaţiile ei, traducând în latină fragmentele în germană, în rest – *testis mihi est Deus*[29] – neschimbând nimic. În 1157, Elisabeta ajunge la conducerea (*Magistra*) călugăriţelor de la Schönau; răvăşită de boli şi slăbită de practicile ascetice, a murit la abia treizeci şi cinci de ani.

Ecbert a reunit revelaţiile surorii sale în şase cărţi: primele trei constituie *Liber visionum*, cea de-a Treia Carte incluzând trei scrisori ale Elisabetei către Hildegarda, recunoscută în Cartea a Patra, *Liber viarum Dei*, ca specială sursă de inspiraţie. În Cartea a Cincea, Elisabeta ne oferă o naraţiune destul de fantezistă despre viaţa şi moartea Sfintei Ursula şi despre slujitoarele sale, iar Cartea a Şasea conţine restul scrisorilor, adesea nişte răspunsuri la solicitările de a-şi exercita darul profetic.

Scrierile sale au avut o influenţă imensă: numai povestirea despre Sfânta Ursula s-a transmis în optzeci de manuscrise. O operă ulterioară, *Revelationes*, care se păstrează nu doar într-o versiune latină, ci şi în italiană, catalană, franceză şi spaniolă, a fost de curând atribuită unei „Pseudo-Elisabeta".

Mult din imaginarul său luxuriant Elisabeta îl datorează unor precedente opere ale genului vizionar: *Scivias*, operă a Hildegardei (încheiată cu un an înainte de debutul viziunilor sale), *Passio Perpetuae et Felicitatis*, *Hermae Pastor*. Din aceasta din urmă preia convingerea că la botez „fiinţa umană primeşte doi îngeri: unul bun şi unul rău" (3, 18). Mai neobişnuit este raportul dramatic cu îngerul său bun: acesta o biciuieşte adesea pentru transgresiunile sale (1, 76-77; 3, 19), iar semnele biciuirii îi rămân pe corp; când ea îl întreabă dacă este într-adevăr trimis de Dumnezeu,

29. „Dumnezeu mi-e martor" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

acesta se îndepărtează de ea ca un pretendent refuzat până când ea nu îi cere iertare. Elisabeta are şi multe fantezii devoţionale – vede vinul din potir transformându-se în sânge şi vede carne adevărată în pixidă (1, 27-28) – şi dă dovadă de un puternic ataşament emoţional faţă de Maria, la a cărei *resurrectio* ea asistă într-o viziune (3, 21). Demnă de a fi menţionată este şi viziunea sa despre o strălucitoare copilă cerească aşezată în centrul Soarelui (3, 4) care, îi explică îngerul, reprezintă umanitatea lui Christos aşezată în divinitatea sa.

Scriitori profani

Geoffrey of Monmouth

Geoffrey (cca 1100-1155), probabil de familie bretonă şi crescut la Monmouth, este atestat drept canonic secular la St. George din Oxford între 1129 şi 1151. În 1152 a fost consacrat episcop la St. Asaph. Prima sa operă, *Prophetiae Merlini* (scrisă înainte de 1135) constă într-o serie de profeţii politice, în cea mai mare parte lugubre şi sângeroase rostite regelui Vortigern de către înţeleptul Merlin. Acestea sunt prezentate potrivit tradiţionalului stil enigmatic, înţesat de metafore zoomorfe. Mai târziu, Geoffrey a inclus aceste profeţii în cea mai faimoasă operă a sa, *Historia Regum Britanniae* (încheiată în 1138), care supravieţuieşte în peste două sute de manuscrise de diverse redacţiuni, dar şi în adaptări medievale în versuri în latină, franceză şi engleză. E vorba de o vivace istorie imaginară care se întinde de la aventurile şi călătoriile lui Brutus, strănepot al lui Eneas, care, cu însoţitorii săi troieni, cucereşte Albionul (Britania), până la dispariţia regelui Arthur (542) care, rănit de moarte, este dus în Insula Avalon. O secţiune de final continuă naraţiunea până la nefericirea Britaniei sub domnia saxonilor şi până la moartea lui Cadwallader (689), ultimul rege britan.

Partea arthuriană a *Historia Regum Britanniae* s-a dovedit cea mai fascinantă pentru poeţii şi scriitorii de romane de mai târziu. Ea evocă o lume a cavaleriei şi chiar de *curtoisie*, în care doamnele „refuzau să-şi ofere dragostea unui om care nu se pusese la încercare într-o luptă cavalerească" şi în care dragostea însăşi este văzută ca izvor de virtuţi: „cavalerii deveneau mai nobili graţie dragostei acestor doamne" (cap. 157). Înfrângerii finale a regelui Arthur, prin mâna nepotului Mordred, care-l trădase comiţând adulter cu regina Guinevere, îi este conferită o nuanţă tragică.

Viaţa magului-profet Merlin, relatată pe scurt în *Historia*, este dezvoltată în *Vita Merlini* (1148-1155), un poem cu o mie cinci sute douăzeci şi nouă de hexametri clasici. Acest înţelept cu puteri şi cunoaştere supranaturale, care deseori fuge de la curte pentru a trăi ca un sălbatic în păduri, care uneori se comportă ca un nebun, alteori ca un amant şi care îşi sfârşeşte zilele ca un sfânt eremit, este o figură profund înrădăcinată în tradiţiile celtice, dar unică în literatura latină a epocii.

Scanned with OKEN Scanner

Hugo Primas din Orléans

Hugo (cca 1090 – cca 1160) a fost profesor de *grammatica* la diverse şcoli catedrale din nordul Franţei, în special în cea a umanistei Orléans, în prima jumătate a secolului. Poeziile sale includ aluzii la perioadele petrecute la Amiens, Sens, Beauvais şi Reims, iar în cea mai veche mărturie externă despre el, cea a lui Richard de Poitiers (Richardus Pictaviensis) (*MGH* SS XXVI, 81), se spune că Primas a predat la Paris (cca 1144-1145). Richard îl prezintă ca fiind meschin şi urât (*persona quidem vilis, vultu deformis*[30]), dar extraordinar de faimos pentru versurile sale pline de *facetia*, *facundia*[31] şi de un spirit ager. Culegerea de poezii ale lui Hugo, aşa cum apare într-un manuscris păstrat la Oxford, Rawlinson G 109 (douăzeci şi trei de poezii în ediţiile îngrijite de Meyer şi McDonough, douăzeci şi şapte în cea a lui Langosch, care operează unele necesare diviziuni suplimentare), prezintă un poet în actul creării unei *persona* în stihuri în majoritatea lor pretins autobiografice. În ele, Primas se zugrăveşte fie ca poet cunoscut şi apreciat în toată lumea, fie ca un cerşetor; alter egoul său poate fi repugnantul Lazăr, respins de Dives[32], sau Orfeu care imploră de la „mecenatul" Pluton înapoierea Euridicei, sau Ulise care îl convinge pe Tiresias că are nevoie de hrană bună şi de îmbrăcăminte decentă înainte de a se întoarce în Itaca. Poeziile lui Primas referitoare la dăruirea unei mantale se inspiră din Marţial, dar o transformă într-o invectivă şăgalnică şi răutăcioasă. Din punct de vedere formal, el este un inovator prin utilizarea îndrăzneaţă a rimei leonine, a rimelor înlănţuite şi a versurilor macaronice; în cântecele sale vorbeşte adesea despre sine, subliniind, în jocuri de cuvinte referitoare la numele „Primas", că ai săi *conscholares* îl recunosc ca primul între poeţi. Chiar din timpul existenţei sale a reuşit să creeze în jurul său un mit, ale cărui urme le putem găsi chiar şi în povestea despre Primasso în *Decameronul* lui Boccaccio (I, 7; în acest sens, nota din ediţia Ricciardi, „a fost un canonic din Köln care a trăit în prima jumătate a secolului al XIII-lea", este cu totul greşită).

Diverse poezii şi epigrame neincluse în culegerea de la Oxford i-au fost atribuite lui Primas (*cf.* ediţia Langosch, pp. 292-294). Grandioasa secvenţă referitoare la Cruce, *Laudes crucis attollamus*, şi satira referitoare la avariţie, *In nova fert animus*, sunt printre cele mai notorii atribuiri şi consider că sunt vrednice de arta autorului poeziilor de la Oxford.

Archipoeta

Poeziile I-VII în ediţia standard a lui Archipoeta (cca 1125/1135 – după 1165) şi fragmentul VIII (doar o strofă) sunt conservate într-un mic manuscris de la Göttingen, în care fiecare dintre ele are înscrisul „Archipoeta" (deşi a fost eliminat de la I). Doar

30. „Persoană de joasă condiţie, cu chip schimonosit" – n.trad.
31. „Umor, expresivitate" – n.trad.
32. „Bogat" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

două alte poezii, găsite în alte manuscrise – una adresată împăratului Frederic Barbarossa (*Salve, mundi domine*, IX), iar cealaltă o „confesiune" (*Estuans intrinsecus*, X) – pot fi atribuite în mod sigur acestui poet. Nu cunoaştem adevăratul său nume, nici măcar dacă „Archipoeta" era titlul său oficial (ca „poet laureat") sau o şăgalnică poreclă ca recunoaştere a darului său poetic sau o aluzie la faptul că cel mai de seamă protector al său, Rainald von Dassel, era arhicancelar al imperiului. Scriind în Italia, Archipoeta se defineşte ca *transmontanus* adică originar dintr-o localitate, de altminteri necunoscută, de dincolo de Alpi. De origine nobilă, a primit o educaţie clericală (IV); studiile sale de medicină la Salerno au fost întrerupte din cauza unei boli (VI); călătoriile sale în slujba curţii imperiale l-au condus în Italia de Nord (VII, IX, X), la Vienne (II) şi la Köln (V). Este probabil ca anterior, în jurul anului 1150, să fi fost discipol al lui Primas la Orléans: ca şi acesta din urmă, el excelează în utilizarea cu virtuozitate a rimei leonine şi a rimei înlănţuite şi în a-şi crea o imagine de poet boem contrâns să cerşească de la protectorii săi, într-un limbaj bine impregnat cu aluzii biblice şi clasice (Archipoeta se dovedeşte familiarizat chiar şi cu poeţi puţin cunoscuţi în epocă, precum Properţiu şi Tibul, pe care, în mod excepţional, ar fi putut să îi găsească la Orléans). Însă, dacă tonul lui Primas se îndreaptă adesea către invectivă, către vulgaritate şi către o meticuloasă observare a sordidului, Archipoeta rămâne mărinimos în ironia sa, iar în satira lui se ia ca obiect mai degrabă pe sine însuşi decât lumea înconjurătoare. El lărgeşte limitele temei poetului cerşetor, unind-o cu o penetrantă meditaţie teologică (I), şi limitele panegiricului, scriind o poezie politică (IX) ce nu e nici un „Kaiserhymnus" (aşa cum au considerat specialiştii din generaţiile trecute), nici o dovadă de „incisiv sarcasm" (W.T.H. Jackson), ci mai degrabă un cânt de laudă care încă aminteşte, constant, de ambiguităţile puterii imperiale şi de problemele pe care le ridică. În cele două „confesiuni" adresate lui Rainald (II, X), mimarea hazlie a confesiunii înseşi, schimbând actul de autoacuzare într-unul de autoapărare, include unele dintre cele mai scânteietoare momente poetice ale sale. Pierderea următorului fascicul (sau a următoarelor fascicule) din manuscrisul de la Göttingen, care ne-ar fi oferit continuarea poeziei VIII şi, probabil, alte realizări ale lui Archipoeta, constituie pentru noi o pierdere incalculabilă.

Scriitori polivalenţi

Petrus Alphonsi

Petrus (cca 1070 – cca 1140) este un evreu spaniol născut la Huesca care a devenit Rabbi Moise Sephardi şi şi-a schimbat numele în Petrus cu ocazia botezului, în 1106, adoptându-l şi pe cel al naşului, Alfonso I de Aragon. Pentru o vreme a fost medic la curtea acestuia înainte de a pleca să îşi exercite acelaşi rol la curtea lui Henric I al Angliei (cca 1110). Petrus dă dovadă de un remarcabil bagaj de cunoştinţe care merg de la opere în ebraică, arabă şi latină la texte de medicină, matematică, astronomie, cât şi de religie şi literatură. *Dialogurile* sale, o operă în care noul sine, Petrus, apără

Scanned with OKEN Scanner

convertirea la creştinism în faţa vechiului sine, Moise, conţin un material cosmologic insolit. Tonul argumentaţiilor religioase este conciliator, iar nu crud şi ostil: mai mult decât să îl înfrângă pe Moise, Petrus încearcă să găsească împreună cu acesta un teren comun.

Petrus a scris şi a tradus opere de astronomie. Versiunea sa la lucrarea *Tabulae* a lui Al-Khwarizmi prezintă o prefaţă, *Epistola ad Peripateticos* din Franţa, care poate fi definită ca propriul manifest intelectual. Petrus include Fizica printre cele şapte Arte Liberale, dar exclude Gramatica, fiindcă, susţine el, nu poate fi dovedită prin argumentări şi variază de la o limbă la alta. Arta supremă, proclamă, este astronomia; unii ar putea crede că se îndreaptă împotriva credinţelor creştine, dar „Dacă e o artă, atunci e adevărată; dacă e adevărată, nu poate fi contrară adevărului; aşadar, rezultă că nu este contrară credinţei".

Faptul că i se atribuie lui Petrus un dialog *De elementis* (atribuit în codex unui anume Marius) şi influenţa sa asupra lui Adelard din Bath sunt foarte probabile, dar ar merita cercetate mai în detaliu. Cea mai cunoscută şi mai îndrăgită operă a sa, *Disciplina clericalis* (literal: instruire pentru cărturari), este în realitate un izvor mai mult de divertisment decât de instruire. Cu aceasta, Petrus a compilat un subtil şi ironic *libellus* „folosindu-se în parte, de proverbele şi sfaturile filosofilor, în parte de proverbele, sfaturile, povestirile şi poeziile arabe, în parte de parabole care au ca protagonişti animale şi păsări". Cuprinde *fabliaux* şi fabule cu animale şi poate fi considerată „cea mai veche carte de *nuvele* din Evul Mediu" (A. Hilka).

Ioan de Salisbury (cca 1115-1180)

Începând din 1135, Ioan a petrecut doisprezece ani în şcolile din Franţa, în special la Paris, unde l-a ascultat pe Abelard şi, mai târziu, pe Gilbert de Poitiers, şi la Chartres, unde Guillaume de Conches i-a transmis metodele şi ideile lui Bernard de Chartres, după cum povesteşte Ioan în special în al său *Metalogicon*. Din 1147 până în 1170, întors în Anglia, Ioan a fost în serviciul arhiepiscopilor de Canterbury, Theobald şi Thomas Becket, deşi în timpul primilor ani a continuat să călătorească pe continent în slujba curiei papale. În 1176 a devenit episcop de Chartres, iar la moartea sa şi-a cedat biblioteca personală şcolii catedrale a oraşului.

Ioan reuneşte multe aspecte ale umanismului din secolul al XII-lea: o dovedesc amplele sale lecturi din autorii clasici, spiritul său cult şi urban, proza sa elegantă şi ageră, dar mai ales convingerea sa – în definitiv, ciceroniană – că înţelepciunea şi elocvenţa trebuie să meargă mână în mână. În afară de monumentala culegere de scrisori şi de o *Historia pontificalis* – un tablou al Europei din vremea celei de-a doua cruciade, din perspectiva curţii papale –, Ioan ne-a lăsat două opere principale: *Policraticus* (încheiată în 1159), o discuţie de filosofie politică cu unele elemente ce ţin de „oglinda principilor", şi *Metalogicon*, o apărare şi o analiză a logicii. Un tratat în distihuri ovidiene, *Entheticus maior*, un soi de istorie a filosofiei alternată cu satiră morală, e vrednic de menţionat mai degrabă datorită erudiţiei decât calităţii sale poetice.

Atât *Policraticus*, cât şi *Metalogicon* pot fi definite ca opere proteiforme, de largă anvergură, bogate în digresiuni, anecdote şi polemici (purtate mai mult cu ironie

Scanned with OKEN Scanner

rafinată decât cu vehemenţă). Ele dezvăluie un om de excepţională cultură, deşi ideile prezentate nu au originalitatea întâlnită la Adelard, Guillaume sau Herman (*cf. supra*, pp. 277-279). În *Policraticus*, cea mai surprinzătoare intuiţie nu o întâlnim în apărarea, de către Ioan, a principiilor teocratice, ci în dezvoltarea conceptului de *aequitas* naturală ca fundament al oricărei legislaţii valide şi al oricărui guvern valid. Suveranii care se îndepărtează de această *aequitas* sur tirani, împotriva cărora este legitim să te revolţi, mergând chiar până la tiranicid. În *Metalogicon* întâlnim atât pasaje mai uşoare, de tip satiric, îndreptate împotriva adepţilor unui anume *Cornificius* din cauza abordării lor antiumaniste şi utilitariste cu privire la cunoaştere, cât şi o discuţie mai profundă şi mai detaliată referitoare la unele chestiuni preluate din *Organonul* lui Aristotel – Ioan a fost printre primii autori din Europa de Nord care şi-au însuşit şi stăpânit secţiunile mai rare ale acestui corpus (*Analitica secundă*, *Topica*, *Respingerile sofistice*).

Alain de Lille

Născut la Lille, Alain (cca 1120-1203) a studiat filosofia şi teologia cu Gilbert de Poitiers la Chartres sau la Paris, iar formaţia sa literară a datorat-o în special lui Bernardus Silvestris cu care, probabil, a petrecut o perioadă la Tours. Cam după 1150, Alain a predat la Paris şi la Montpellier şi la o vârstă înaintată a intrat la Cîteaux să facă parte din Ordinul Cistercian. Scrierile sale, uimitor de diverse ca tematică, i-au adus titlul de *doctor universalis*. Ele includ unul dintre primele exemple de *Summa* sistematică de teologie speculativă (*Quoniam homines*), una dintre primele *Artes praedicandi* şi o operă teologică (*Regulae caelestis iuris*) în care Alain se foloseşte de o metodă „geometrică", tratând propoziţiile sale ca axiome şi teoreme.

Cele două contribuţii mai relevante la literatura latină medievală, în sensul strict al termenului, sunt două poeme epico-cosmologice. Cel dintâi, *De planctu Naturae* (cca 1169-1170), este un *prosimetrum* ca şi *Cosmographia* lui Bernardus, faţă de care se dovedeşte foarte îndatorat în ceea ce priveşte atât limbajul, cât şi conceperea, cu toate că scenele iniţiale sunt mai aproape de *Consolatio* a lui Boetius: dramatica relaţie dintre poetul-visător şi celesta figură feminină, Natura, care îi apare cu scopul de a-i vindeca a sa *alienatio mentis*[33], de a-l dojeni şi instrui, este asemănătoare cu aceea dintre Boetius şi Philosophia. Celălalt poem epic al lui Alain, în hexametri, *Anticlaudianus* (cca 1182-1183) poate fi considerat un soi de continuare la *Cosmographia* şi la *De planctu*: acolo unde Bernardus oferise un *integumentum*[34] al creaţiei cosmosului şi omului în imagini care, ca inspiraţie, erau în mod deliberat mai degrabă platonice şi ermetice decât biblice, Alain continuă în *De planctu* cu un *integumentum* al Căderii – văzută nu ca în Geneză, ci în termenii unei coruperi a domniei Naturii în lume – şi conchide în *Anticlaudianus* cu o poveste despre regenerarea umană, dobândită printr-o serie de figuri alegorice feminine, prin mijloace

33. „Alienare mintală" – n.trad.
34. „Acoperământ" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

naturale şi omenească înţelegere, chiar dacă mintea omului (Prudentia) trebuie încă să caute exemplul său de perfecţiune direct la Dumnezeu. Poemele lui Alain au fost apreciate de unii dintre cei mai mari poeţi de limbă vulgară din secolele care au urmat, printre care Jean de Meung, Dante, Chaucer şi Spenser. Printre operele sale poetice mai scurte, şăgalnica dispută în versuri *Vix nodosum valeo*, în care dragostea conjugală este contrapusă dragostei din afara căsătoriei, şi poemele sale religioase, despre moralitate (*Omnis mundi creatura*) şi despre Întrupare (*Exceptivam actionem*), dovedesc, în mod analog, consistentele sale capacităţi intelectuale şi lingvistice. Dintre numeroasele sale *sermones*, cea referitoare la *Sfera inteligibilă* este o capodoperă nu doar în privinţa jocurilor de cuvinte, ci şi în privinţa utilizării creative a *mythopoesis* platonice.

Scriitori mistici şi profetici

Bernard de Clairvaux

Născut în Burgundia într-o familie aristocratică, Bernard (1090-1153) a fost educat de canonicii regulari de la Châtillon. Când a ajuns la vârsta de douăzeci şi unu de ani, a decis, împreună cu patru dintre fraţii săi şi cu un grup de prieteni – treizeci de prieteni cu toţii –, să intre în mănăstirea de la Cîteaux, izvorul monahismului cistercian. Foarte curând, în 1115, Bernard a plecat împreună cu doisprezece însoţitori să întemeieze propria mănăstire, lângă Clairvaux. În ciuda dificultăţilor de început şi a unei perioade în care Bernard a suferit de o boală gravă, exacerbată de sărăcie, malnutriţie şi de un ascetism extrem, Clairvaux a înflorit, iar în timpul vieţii lui Bernard au fost întemeiate mai mult de şaizeci de case-fiice. Activităţile sale se împărţeau între viaţa spirituală, scris şi numeroasele şi îndârjitele intervenţii morale şi politice cu privire la Biserica din vremea sa. Printre cele mai cunoscute sunt amintite: lunga sa apărare a cauzei papei Inocenţiu al II-lea împotriva rivalului său roman Anaclet al II-lea; întemeierea Ordinului Templierilor pentru a lupta împotriva necredincioşilor din Ţara Sfântă (1128); lupta intelectuală a lui Bernard, incitată de prietenul Guillaume de Saint-Thierry, împotriva abordării dialectice a teologiei de către Petru Abelard, pe care a reuşit să îl condamne pentru erezie la Conciliul din Sens în 1140; predicile sale în favoarea unei noi cruciade în Franţa, Flandra şi Germania, începând cu 1146. Atunci când această cruciadă a eşuat, speranţele nutrite de Bernard de a conduce el însuşi o nouă cruciadă în Ţara Sfântă au fost risipite de o serie de nefericiri personale şi au rămas neîmplinite până la moartea sa.

Printre operele lui Bernard, care cuprind o mare varietate de scrisori şi predici, se deosebesc în special două opere mistice şi două de teologie politică: pe de o parte, tratatul său mistic, de tinereţe, *De diligendo Deo* (1126) şi enorma sa colecţie de *Sermones super Cantica Canticorum*, începută în 1153 şi lăsată neterminată la data morţii; pe de alta, lucrarea *De laudibus novae militiae* (1128), care fixează idealurile religioase şi cavalereşti ale Templierilor, şi *De consideratione*, o operă târzie dedicată

Scanned with OKEN Scanner

discipolului şi prietenului său, papa Eugeniu al III-lea, care analizează rolul şi responsabilităţile temporale ale unui papă şi trasează calităţile unui pontificat ideal. Stilul prozei lui Bernard, impregnat profund de latina biblică, liturgică şi patristică, se poate ridica uneori la unele dintre cele mai elocvente şi mai poetice culmi ale Evului Mediu latin.

Richard de Saint-Victor

Richard (†1173), un scoţian care s-a alăturat canonicilor regulari de la Saint-Victor la Paris, poate chiar înainte de moartea lui Hugo (1141), a fost ales prior în 1162 şi a îndeplinit această sarcină până la moarte. În enormul corpus al scrierilor sale – începute (*Liber exceptionum*) sub influenţa lucrării *Didascalicon* a lui Hugo, cu o viziune de ansamblu asupra modalităţilor în care artele liberale pot ajuta la înţelegerea scripturii – figurează tratate de teologie speculativă (*De Trinitate*), opere de exegeză – comentarii la Cântarea Cântărilor (deşi textul, aşa cum este publicat în *PL* 196 se dovedeşte interpolat cu alte fragmente), la Iezechiel şi la Apocalipsă – şi alte lucrări care, în vreme ce aparent explică dintr-un punct de vedere alegoric unele pasaje luate din Scriptură, pornesc de aici ca pretext pentru o pasională şi amănunţită explorare a psihologiei contemplaţiei mistice (*Beniamin maior*, *Beniamin minor* şi *De eruditione hominis interioris* sunt textele cele mai relevante). Pentru Richard, alegoria reprezintă întotdeauna ceva polivalent şi fluid şi poate reuni aluzii la lumea exterioară şi interioară. Cadrul prevalent de referinţă este constituit de „omul interior": abordarea lui Richard este în majoritatea cazurilor aceea a unui misticism orientat către interior, care ar putea fi pusă în contrast cu aceea mai făţiş profetică, orientată către exterior şi către ceea ce urmează, a lui Gioacchino da Fiore, după cum se poate vedea în comentariile lor la Apocalipsă; cu toate acestea, e vorba mai degrabă de tendinţe diferite decât de o divergenţă completă a perspectivelor.

Caracteristice explorațiilor mistice ale lui Richard sunt limbajul, adesea liric şi extatic şi bogat în rime, tonul delicat, plin de omenească înţelegere, şi extraordinara fineţe a analizei emoţiilor, a temerilor şi aspiraţiilor. Toate acestea pot fi sesizate, în cea mai pură formă a lor, în opusculul *De quatuor gradibus violentae caritatis*. În această operă nu există nicio alegorie şi niciun suport biblic (deşi ici-colo se întâlnesc unele citări luate din Sfintele Scripturi): Richard se concentrează cu totul pe relatarea uimitor de directă şi pătrunzătoare a evoluţiei dragostei şi dorinţei, cu detalii care aduc claritate atât în planul uman, cât şi în cel divin.

Gioacchino da Fiore

Născut la Celico în Calabria, Gioacchino (cca 1130-1202) a întreprins un pelerinaj în Ţara Sfântă după o perioadă petrecută la curtea ducelui Ruggero de Apulia, iar la întoarcere (cca 1171) a hotărât să intre în mănăstirea Corazzo, al cărei abate a devenit. În timpul unei perioade (1183-1184) petrecute în abaţia cisterciană Casamari, la

Scanned with OKEN Scanner

sud de Roma, Gioacchino a avut o serie de viziuni care l-au îndemnat să scrie. Cele trei opere majore, *Liber concordiae*, *Expositio in Apocalypsim* şi *Psalterium decem chordarum* au fost scrise sau cel puţin începute la Casamari. Către 1190, dezamăgit de monahismul cistercian, Gioacchino s-a îndepărtat brusc şi a fondat o comunitate a sa lângă Fiore, într-o zonă sălbatică a Calabriei, şi de aici ordinul său a început să se răspândească, deşi a întâmpinat o mare rezistenţă din partea Bisericii şi nu a durat multă vreme. În 1215, Conciliul Lateran IV a condamnat învăţătura trinitară a lui Gioacchino. Pentru secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, şi chiar după aceea, deşi unii îl considerau pe Gioacchino un eretic, iar alţii un sfânt, viziunea asupra istoriei exprimată în operele sale a depăşit cu mult graniţele lumii culte şi a aprins noi speranţe într-o mare parte a societăţii medievale.

Central în viziunea sa este conceptul de destin al umanităţii, care se desfăşoară de-a lungul a trei vârste sau condiţii ale lumii (*mundi status*): „prima în servila sclavie, a doua în sclavia filială, a treia în libertate [...] prima în pâlpâirea stelelor, a doua în zori, a treia în plină zi". Aceste vârste corespund Tatălui (lumea Vechii Legi), Fiului (lumea după Întrupare) şi Duhului Sfânt (lumea care urmează să fie). Potrivit vestirii profetice a lui Gioacchino, cea de-a treia vârstă ar fi reprezentat o perioadă de completă libertate, în care autoritatea externă a Bisericii ar fi dispărut şi s-ar fi extins la toată umanitatea un ideal monastic de *caritas*, prin deţinerea în comun a tuturor bunurilor.

Frumoasa lucrare *Liber figurarum*, care ilustrează această teză, dar şi alte idei ale lui Gioacchino prin imagini şi diagrame însoţite de texte explicative, este acceptată astăzi la scară largă ca o altă importantă operă de care a fost în mod direct responsabil.

Referinţe bibliografice

Sigle utilizate:
MS: *Mediaeval Studies*
MST: *Mittellateinische Studien und Texte*

În studiul său Peter Dronke lămureşte în mod magistral faptul că în istoria întregii literaturi europene secolul al XII-lea este unul dintre cele mai productive; această productivitate se exprimă printr-o pluralitate de tipologii textuale în special în limba latină. Acest fapt face extrem de dificilă sugerarea unei bibliografii, chiar şi a uneia doar orientative[35]. În actualizarea bibliografiei pregătite de Dronke însuşi, am încercat să ţinem cont de punctul său de vedere. Din acest motiv, cititorul nu va găsi adăugate opere anterioare datei publicării capitolului (cu excepţia unor cazuri rare) şi tot din acest motiv, cu privire la multe teme abordate în cuprinsul capitolului, semnalăm înainte de toate A. Paravicini Bagliani (ed.), *Le metafore dell'amicizia, dell'amore e della pace (secoli XI-XII). In ricordo di Peter Dronke*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2023, cu contribuţiile lui P. Boitani, C. Burnett, J.C. Santos Paz, M. Pereira, J. Marenbon, J.-Y. Tilliette. Apoi, pentru a avea perspective sintetice sau antologii de texte, de referinţă sunt următoarele opere cu caracter

35. Îi mulţumesc lui Jean-Yves Tilliette pentru sugestiile oferite pentru actualizarea acestei bibliografii, făcând rezultatul mai puţin imperfect.

Scanned with OKEN Scanner

Jeauneau E., *Lectio philosophorum. Recherches sur L'Ecole de Chartres*, Amsterdam, Hakkert, 1973.
Le Goff J., *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985 (trad. italiană, Bari, Laterza, 1988).
Leclercq J., *Monks and Love in Twelfth-Century France*, Oxford, Clarendon Press, 1979
Leclercq J., *Monks on Marriage: A Twelfth-Century View*, New York, The Seabury Press, 1982.
Lehmann P., *Die Parodie im Mittelalter*, ed. a II-a, Stuttgart, Hiersemann, 1963.
Lemoine M., Picard-Parra C. (eds.), *Théologie et cosmologie au XIIe siècle. L'Ecole de Chartres: Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Guillaume de Saint-Thierry*, trad. și comentarii M. Lemoine, C. Picard-Parra, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
Leonardi C., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004.
Lucentini P., *Platonismo medievale: contributi per la storia dell'eriugenismo*, ed. a II-a, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
Misch G., *Geschichte der Autobiographie*, vol. III/1 e III/2, Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke, 1959-1962.
Raby F.J.E., *A History of Christian-Latin Poetry*, Oxford, Clarendon Press, 1953[2].
Raby F.J.E., *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, 2 vol., ed. a II-a, Oxford, Clarendon Press, 1957.
Rankin S., *The Music of the Medieval Liturgical Drama in France and England*, 2 vol., New York-London, Garland, 1989.
Ribémont B., *La „Renaissance" du XIIe siècle et l'encyclopédisme*, Paris, Champion, 2002.
Rico F., „Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla", *Ábaco*, 2 (1969), pp. 9-91.
Roussel H., Suard F. (eds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Lille, PUL, 1980.
Santi F., Bartolomei Romagnoli A., Degl'Innocenti A. (coord.), *Scrittrici mistiche europee*, I. *Secoli XII-XIII*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2015.
Santi F., *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, Spoleto, CISAM, 2011 (pp. 81-114, 247-288).
Southern R.W., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, 2 vol., Oxford-Cambridge, MA, Blackwell, 1995-2001.
Szövérffy J., *Secular Latin Lyrics and Minor Poetic Forms of the Middle Ages. A Historical Survey and Literary Repertory from the Tenth to the Early Thirteenth Century*, vol. 2-4, Concord NH, Classical folia, 1993-1995.
Tilliette J.-Y., *La saveur des mots. Essais sur l'art d'écrire au moyen âge*, Genève, Droz 2024.
Tilliette J.-Y., *Littérature latine du Moyen Âge. Les jeux d'une langue poétique*, Paris, Champion, 2024.
Walther H., *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, ed. a II-a, îngrijită de P.G. Schmidt, Hildesheim – Zürich – New York, 1984.

Pentru aproape toți autorii de secol XII producția bibliografică este vastă. Pentru o actualizare bibliografică completă, vezi *Medioevo Latino* și *CALMA*. În acord cu strategia de abordare a lui Peter Dronke, preocuparea noastră a fost să oferim ediții de text menționând edițiile de referință și pe cele în care se poate avea încredere, dar indicând în unele cazuri chiar și pe cele mai ușor de găsit în marile colecții; la acestea au fost adăugate în special volumele monografice și unele bibliografii speciale.

Scanned with OKEN Scanner

Secolul al XIII-lea

Emore Paoli

Complexitatea culturală constituie particularitatea secolului al XIII-lea. Ea transpare în mod evident chiar din inventarierea diverselor tentative ale istoriografiei de a capta într-o singură imagine sinteza istorico-instituţională şi pe cea a producţiei filosofice, juridico-politice şi poetico-retorice în limba latină din secolul al XIII-lea, definit, aproape prin antiteză, ca „secolul suebilor", „secolul de început al monarhiei pontificale", „secolul autonomiei comunale", „secolul lui Francisc de Assisi şi al lui Dominic de Caleruega", „secolul Scolasticii", „secolul arab", „secolul Parisului", „secolul fără Roma", „secolul roman prin excelenţă". Într-adevăr, în funcţie de punctele de vedere, fiecare expresie poate rezuma o bună parte a civilizaţiei şi a culturii secolului al XIII-lea.

Din punct de vedere politico-instituţional, secolul al XIII-lea înregistrează ultimul zvâcnet al unui imperiu aflat deja în criză, în special din cauza presiunii de descentralizare exercitate de oraşe şi de comune, de acum înainte puternice, cât şi a politicii Scaunului Apostolic. Acesta din urmă, de la *recuperationes* ale lui Inocenţiu al III-lea (1198) la hierocraţia relevată de bula *Unam sanctam* (18 noiembrie 1302) a lui Bonifaciu al VIII-lea, e hotărât să pună în practică proiectul de edificare a unui stat pontifical, în raport cu care renaşterea imperiului este fără doar şi poate un obstacol. Atât încercările de menţinere a Imperiului, cât şi abia ivitul Stat al Bisericii reprezintă cele mai concrete ameninţări pentru oraşe şi comune, care reuşesc totuşi să-şi păstreze şi să-şi consolideze propriile autonomii, cel puţin de-a lungul întregului secol. De altfel, această circumstanţă produce efecte considerabile chiar şi în planul culturii: în primul rând fiindcă, într-un anumit mod, comunităţile locale orientează diferit faţă de trecut conştiinţa civică a individului; în al doilea rând, deoarece contribuie la lărgirea cercului de „profesionişti" ai culturii, până atunci monopolizat de clerici; să ne gândim, de exemplu, la funcţionarii comunali, în special la notarii însărcinaţi să verbalizeze deciziile forurilor de conducere şi la rolul pe care l-au îndeplinit în producţia de cronici şi anale citadine.

Pe plan religios, noutatea secolului al XIII-lea este fără îndoială constituită de naşterea ordinelor mendicante, care, mai ales prin activitatea Minoriţilor şi a Predicatorilor, acutizează criza monahismului tradiţional, determinând modificări sensibile nu doar în domeniul spiritualităţii, ci şi în contexte mai pertinent culturale. Este suficient să amintim aici transformările provocate de aceştia în interiorul genului

Scanned with OKEN Scanner

omiletic, introducerea de noi modele hagiografice şi în special instituirea graduală în toate provinciile religioase a unor *studia* conventuale care au răspândit către periferie noile orientări culturale şi practicile ştiinţifico-didactice reînnoite ale celor mai importante universităţi europene, şi în special ale acelora în care atât Minoriţii, cât şi Predicatorii au ocupat catedre de prestigiu.

Dar cu privire la organizarea studiilor, intensificarea procesului de întemeiere a universităţilor reprezintă elementul cel mai semnificativ ce se poate înregistra în secolul al XIII-lea. În Italia, de exemplu, celor de la Bologna şi Salerno li s-au adăugat acele *studia generalia* de la Vicenza (1204), Arezzo (1215), Padova (1222), Napoli (1224), Roma (1244), Siena (1246), Piacenza (1248). Fără îndoială însă că pentru disciplinele ştiinţifice şi filosofico-teologice, centrele universitare cele mai prestigioase au rămas cele de la Paris şi Oxford, iar pentru predarea disciplinelor literare, cel de la Orléans. Instituirea universităţilor a influenţat profund metodele de predare şi a determinat o considerabilă laicizare a culturii chiar şi în planul conţinuturilor, provocând sensibile transformări în producţia literară de limbă latină.

Într-adevăr, Giuseppe Toffanin, fixându-şi privirea asupra secolului al XIII-lea şi părându-i-se a fi un „secol fără Roma", printre exagerări şi provocări se declara convins că „pentru a găsi oameni făcuţi ca noi nu trebuie să coborâm în secolul de după; e suficient să urcăm în secolul de dinainte, unde nu există nicio pagină a lui Ioan de Salisbury din care praful medieval să nu se împrăştie la prima suflare, iar Abelard ne vorbeşte atât de fratern prin intermediul medievalităţii formulelor sale filosofice. Cu scriitorii din secolul al XIII-lea în schimb, termenul de Ev Mediu îşi păstrează pe deplin semnificaţia tradiţională. Într-adevăr, atunci raţionalismul extrem şi misticismul extrem au reuşit să conviețuiască în aceiaşi indivizi, aşa cum au conviețuit în acelaşi secol, în pofida datelor, Gioacchino da Fiore şi Siger din Brabant".

Această apreciere era rezultatul unor cercetări desfăşurate potrivit unor perspective interesate mai ales de problema succesului în Evul Mediu al clasicilor latini, cu intenţia declarată de a face mai evidente „diferenţele dintre pseudoumaniştii medievali şi autenticii umanişti italieni", având în minte şi idei despre clasicitate de care Evul Mediu a fost, poate, cu totul străin.

În legătură cu succesul clasicilor, concluzia lui Toffanin trebuie redimensionată. Într-adevăr, contrar a ceea ce se poate spune despre secolele IX-XII, evaluarea acelor *studia humanitatis*[1] din secolul al XIII-lea depinde încă de statistici incomplete şi provizorii; în plus, după cum observa Francesco Bruni, cultura scolastică, atât în domeniul filosofic, cât şi în domeniul mai punctual retoric, în locul renunţării la *auctores* evidenţiază o „dinamică creativă" care presupune un „raport de receptare nonpasivă şi deci de integrare a *auctor*-ului". Trebuie oricum observat că a admite „metamorfoza clasicilor", atât greci, cât şi latini, pentru a atribui celui de-al XIII-lea secol ruptura care va legitima, ulterior şi încă o dată, utilizarea termenului de „renaştere", este o opţiune discutabilă, din moment ce ar fi cu siguranţă reductiv să lăsăm doar în seama *studia humanitatis* posibilitatea de a defini ca „umanism" civilizaţia şi cultura unui secol.

1. „Studii umaniste" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

În schimb, altele sunt noutăţile care în secolul al XIII-lea riscă să dezorganizeze ansamblul cultural tipic medieval, simplu spus cel de conotaţie clasic-carolingiană. Într-adevăr, până în secolul al XII-lea, o speculaţie cu o conotaţie augustiniană puternică, dacă nu exclusivă, putuse sau trebuise să realizeze o *christiana sapientia*[2], în raport cu care posibilităţile raţiunii umane erau, în substanţă, puternic constrânse de credinţă; iar aceasta îi recunoştea intelectului competenţe ce erau, în esenţă, cele ale unui „împuternicit". Nici măcar gânditorii cei mai „progresişti" nu reuşiseră să reducă diferenţa dintre *ratio* umană şi *ratio fidei*[3]:

> *rationes necessarie* ale lui Anselm şi ale lui Richard de Saint-Victor, *ratio* a lui Abelard nu sunt extrinsece în raport cu conţinutul credinţei, ci emerg din aceasta care, anterioară în timp, va trebui în cele din urmă să se consume pentru a lăsa loc intelectului desfăşurat în viziunea beatifică. Filosofia realizează înţelepciunea creştină: ea nu este un corp de doctrine independente de credinţă, ci se mişcă în cadrul acesteia; chiar şi atunci când teologia va începe să se organizeze ca un complex determinat de doctrine *de deo sive de divinis*[4] – cum apare în clasificarea ştiinţelor din secolul al XII-lea –, ea nu va fi concepută în afara filosofiei, ci, împreună cu matematica şi cu fizica, drept un moment al cunoaşterii filosofice, cel mai înalt. *Reductio artium ad theologiam*[5] este rodul acestei experienţe (Tullio Gregory).

În secolul al XIII-lea în schimb, graţie în special unei din ce în ce mai ample însuşiri a gândirii lui Aristotel şi a comentatorilor săi arabi, acea *sapientia* cunoaşte numeroase posibilităţi de a se construi diferit, chiar cu marele aport al raţiunii: secolul al XIII-lea se caracterizează şi printr-o „teologie ca ştiinţă" (Marie-Dominique Chenu), iar însuşi termenul de filosofie exprimă experienţe şi poziţii diferite. Tot Tullio Gregory sintetizează admirabil această varietate:

> filosofia, pe care augustinienii o înţelegeau ca *philosophia Christi*[6] sau teologie, este rodul raţiunii creştine – întemeiată pe iluminarea divină –, iar în afară de aceasta nu există altă raţiune decât greşită şi vană; filosofia de la care porneşte Toma de Aquino este aristotelismul, care i se înfăţişează ca rod al unei raţiuni naturale, autonome în cadrul ei, şi capabilă să ajungă şi la acele adevăruri naturale care sunt conţinute în patrimoniul revelat; filosofia averroiştilor este tot filosofie aristotelică, care nu doar că e autonomă în raport cu credinţa, ci i se opune: se declara astfel imposibilă o utilizare a aristotelismului în speculaţia teologică şi se contesta astfel însăşi legitimitatea unei teologii ca ştiinţă.

Din cauza acestei vivacităţi intelectuale, statutul şi studiul celor şapte arte liberale, pilastrul culturii medievale latine de la *De rhetorica et virtutibus* a lui Alcuin la *Metalogicon* a lui Ioan din Salisbury, suferă modificări substanţiale. Într-adevăr,

2. „Înţelepciune creştină" – n.trad.
3. „Raţiunea credinţei" – n.trad.
4. „Despre Dumnezeu sau despre cele divine" – n.trad.
5. „Reconducerea artelor la teologie" – n.trad.
6. „Filosofia lui Christos" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

producţia literară, accentuând conotaţia ştiinţifico-filosofică a culturii, determină efectiv o reorganizare a artelor din *trivium* (gramatica, dialectica şi retorica) şi din *quadrivium* (aritmetica, geometria, astronomia şi muzica) cu transformarea progresivă consecventă a Facultăţii de arte de la Paris într-o Facultate de filosofie, disciplină definită ca ansamblu de ştiinţe raţionale şi experimentale care dă întâietate artelor din *quadrivium*, *artes reales* sau *physicae*. Cele din trivium, *artes sermocinales*[7], sunt, de asemenea, considerate necesare în elaborarea discursului ştiinţifico-filosofic; însă tocmai din cauza exigenţelor unui nou tip de discurs suferă transformări mai evidente, în special pentru că logica, şi ca urmare a pătrunderii ei în domeniul metafizicii şi al moralei, provoacă ocuparea de către aproape toată filosofia a locului atribuit în mod tradiţional dialecticii în cadrul *trivium*-ului.

Într-adevăr, reflecţia asupra retoricii se prezintă ca rezultat al unei medieri între învăţătura din *De inventione* a lui Cicero şi din *Rhetorica ad Herennium* şi cea care emerge din tratatele pe care i le dedicase Aristotel. În jurul anului 1240, de exemplu, Herman Germanul (Hermannus Alemannus, †1272) plasează înaintea traducerii sale a glosei arabe a lui Al-Farabi la *Rhetorica* lui Aristotel o notă în care retorica şi poetica sunt considerate complementare logicii (*complementum logici negocii, secundum Aristotelis intentionem*[8]); autoritatea lui Aristotel, cel puţin din perspectiva lui Herman, o redimensionează considerabil pe aceea a lui Horaţiu şi Cicero, autori consideraţi pur şi simplu utili pentru o mai bună înţelegere a lui Aristotel (*dictorum virorum scripta non minimum utilia sunt ad opera presentia intelligendum*[9]).

Însă mai ales în gramatică – disciplină de la care trebuia să se deprindă atât regulile morfo-sintactice ale limbii latine, cât şi stilul şi gândirea autorilor clasici şi creştini – devine deosebit de uşoară evaluarea influenţei exercitate de logică în domeniul artelor din *trivium*. Practic, în jurul anului 1255 se consolidează un nou tip de gramatică, „gramatica speculativă", care, mai mult decât o expunere a morfologiei, a sintaxei şi a autorilor (*auctores*), vrea să fie un studiu sistematic al ştiinţei gramaticii, o „lingvistică" cu valoare universală, căreia îi revine în special sarcina de a cerceta *modus significandi* (de aici apelativul *modistae* atribuit gramaticienilor danezi Martinus, Boetius, Johannes, lui Sigerus de Curtraco, Thomasus Erfordiensis...).

Chiar din primele decenii ale secolului, gramatica tradiţională a fost constrânsă la o poziţie de subordonare; după cum dă mărturie *Chartularium*-ul Universităţii din Paris, deja în 1231 devenise necesară intervenţia lui Grigore al IX-lea pentru a păstra în programa de învăţământ *lectura Prisciani*[10], iar în 1251, într-o listă a artelor liberale, această disciplină este indicată ca una de sine stătătoare.

În mod evident însă, în special gramatica înţeleasă ca *enarratio poetarum*[11] e cea care nu găseşte o primire călduroasă la universitatea pariziană. O dovedeşte *Bataille de sept arts*, un mic poem în limba vulgară scris în jurul anului 1256 de Henri

7. „Arte ale discursului" – n.trad.
8. „Complement al domeniului logicii, potrivit intenţiei lui Aristotel" – n.trad.
9. „Scrierile bărbaţilor amintiţi sunt foarte utile pentru înţelegerea operelor de faţă" – n.trad.
10. „Citirea lui Priscian" – n.trad.
11. „Comentare a poeţilor" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

d'Andeli, pe care e oportun să îl rezumăm pe scurt din moment ce, în pofida limbii în care a fost compus, valoarea sa documentară este relevantă şi pentru istoria literaturii latine medievale.

Magiştri de la Paris şi Orléans discută despre disciplinele pe care trebuie să le predea: primii, declarându-se în favoarea logicii, îşi râd de ceilalţi numindu-i *grammairiaux*; aceştia, susţinând necesitatea predării autorilor (*auctores*) latini, reacţionează definind dialectica *quiqueliquique*. În ciocnirea organizată în apropiere de Montlhéry, pare evident că armata parizienilor este cu mult superioară ca număr celei a gramaticienilor din Orléans, care pot conta exclusiv pe autorii antici (Homer, Vergiliu, Lucan, Horaţiu, Ovidiu, Persius, Iuvenal, Seneca, Marţial, Priscian, Donatus) şi medievali (Alexander de Villa Dei, Eberhardus Bethuniensis, Johannes de Altavilla, Matthaeus Vindocinensis, Alain de Lille şi Bernardus Silvestris). Dimpotrivă, parizienii, sub comanda lui Pierre de Courtenay (Petrus de Curtiniaco), pregătesc un car pe care aşază toate cele şapte arte liberale, inclusiv gramatica, excepţie făcând doar ridiculizaţii *autoriaux*, de vreme ce gramatica se asociase deja cu logica. După două bătălii, *grammariaux* sunt învinşi, iar după câteva încercări de a opune rezistenţă se declară incapabili de a se împotrivi întrebărilor parizienilor, părăsesc câmpul de bătaie şi se retrag definitiv între Orléans şi Blois – practic, în altă parte nu cunosc prieteni, decât poate printre englezi şi germani – în aşteptarea adeveririi acelei urări-profeţii în temeiul căreia urmau să vină curând timpurile în care toţi se vor întoarce la studierea acelei gramatici care se preda când s-a născut Henri d'Andeli.

Acesta este deci contextul; dar ar fi simplist să întrezărim în secolul al XIII-lea primele licăriri ale acestui deplâns apus al clasicităţii, care, eventual, a debutat din secolul anterior, chiar de la acea ultimă sau penultimă „renaştere" de la care secolul al XIII-lea moşteneşte toate acele articulaţii ale gândirii şi caracterul multiform al practicilor literare – atât logica lui Abelard, cât şi mistica lui Bernardus Silvestris, fie descoperirile aristotelice, fie profeţiile lui Gioacchino da Fiore, fie gramaticienii Antichităţii, fie pe cei medievali – care transformau deja sistemul cultural caracteristic Evului Mediu timpuriu. Într-adevăr, dacă e adevărat că Ioan din Salisbury citea ultimele noutăţi în cadrul artelor/*artes* (*innovabatur grammatica, dialectica immutabatur, contemnebatur rhetorica, et novas totius quadrivii vias, evacuatis priorum regulis, de ipsis philosophiae adytis proferebant*[12]) ca semn al împlinirii profeţiei din Apoc. 21, 5 (*Ecce nova fiebant omnia*[13]), este tot atât de adevărat că apărarea pe care o face elocinţei era mai degrabă o apărare a logicii, al cărei model – care, de altfel, se oglindea deja în cel construit de Petru Abelard – se voia capabil şi să lămurească „conexiunile pe care ştiinţa cuvintelor le are cu lumea mai complexă a realităţilor civile" (Maria Teresa Beonio Brocchieri).

Dar e în afara oricărei discuţii că în secolul al XIII-lea latina constituie o problemă mai urgentă decât în secolul precedent. O dovedeşte nu doar recursul poeţilor în măsură

12. „Se reînnoia gramatica, dialectica se schimba, era dispreţuită retorica şi, odată înlăturate regulile înaintaşilor, din înseşi profunzimile filosofiei [ei] dădeau la iveală noi căi ale întregului *quadrivium*" – n.trad.
13. „Iată, toate vor deveni noi" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

din ce în ce mai mare la limba vulgară, ci şi repropunerea, din partea unora, în special în domeniul ştiinţifico-teologic, a problemei referitoare la rolul şi la natura limbii; şi asta în ciuda continuelor solicitări din partea filosofilor şi a oamenilor de ştiinţă pentru traduceri în latină ale unor opere din alte limbi, în special din greacă şi arabă. Deja în secolul al XII-lea de această problemă a fost conştient Ioan din Salisbury (*cum fere quot disciplinae sunt, tot sint linguae, et in ipsis plerumque auctoribus non sit maior in corporali compositione diversitas facierum, quam in usu varietas linguarum*[14]); el însă căutase să limiteze riscurile legate de primele simptome ale acestei situaţii, reafirmând pe deplin utilitatea practică şi valoarea ştiinţifică a sintezei latino-creştine.

În schimb, în plin secol XIII, mult mai lucid, Roger Bacon deplânge un defazaj între latinitate şi cultura ştiinţifico-filosofică şi se străduieşte să îşi implice contemporanii, în special pe papa Clement al IV-lea, într-un proiect cultural care impune regândirea raportului cu Antichitatea, insistând asupra necesităţii de a îmbogăţi în altă parte înzestrarea latino-creştină, care riscă de acum să devină inutilizabilă, susţinând de asemenea urgenţa unei gramatici înţelese ca *cognitio linguarum*[15], ca ştiinţă adică ce precedă şi depăşeşte gramaticile particulare.

Dar a rămas doar un proiect, şi nu doar din cauza dificultăţii obiective de a-l pune în practică. În realitate, pentru universul ştiinţelor, latina putea şi trebuia să constituie încă limba oficială, fiind suficientă însuşirea gândirii ebraice, greceşti şi arabe, prin intermediul unor traduceri apreciate mai mult sau mai puţin favorabil. În plus, o bună parte a acestei lumi – Scolastica cu orientările cele mai tradiţionale – recunoştea încă roluri relevante culturii latine, chiar dacă o constrângea în mecanismele unei rezistente operaţii de *reductio artium ad theologiam*. Oricum, trebuie să adăugăm că elaborarea unei morale legate direct de teologie ca ştiinţă este eliberată progresiv de teama de a extrage din operele filosofilor şi poeţilor latini exemple de comportament de morală naturală, care nu se opune în mod necesar moralei creştine; aşa cum se va vedea, din acest punct de vedere, foarte semnificative ne apar unele capitole din *Speculum* a lui Vincent de Beauvais. Printre altele, dominicanul mărturiseşte că mulţi intelectuali din secolul al XIII-lea continuă, cu o reînnoită fervoare şi cu un mai mare spirit critic, să recurgă la latinitatea clasică în virtutea unor interese pe care de acum antologiile şi enciclopediile tradiţionale – de exemplu, *Etymologiae* a lui Isidor de Sevilla şi *Didascalicon* a lui Hugo de Saint-Victor – nu mai par în stare să le satisfacă. În sfârşit, nu poate trece neobservat faptul că atenţia acordată perfecţionării acelor *artes dictaminis* – pentru care Cicero se dovedeşte încă principalul punct de referinţă, chiar dacă uneori ca autoritate contestată, şi în care Paul Oskar Kristeller chiar identifică „una dintre rădăcinile umanismului" – pare să dovedească faptul că în multe medii latina este apreciată nu doar pentru utilitatea sa practică, ci şi pentru valoarea sa literară.

14. „De vreme ce există aproape tot atâtea discipline câte limbi şi de cele mai multe ori la autorii înşişi diversitatea chipurilor în ce priveşte alcătuirea trupească nu este mai mare decât varietatea exprimărilor utilizate" – n.trad.
15. „Cunoaştere a limbilor" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Nu întâmplător, secolul al XIII-lea asistă la multiplicarea creaţiilor poetice/*poetriae*, ai căror autori – aşa cum face Henri d'Andeli în *Bataille de sept arts* – sfârşesc prin a grupa scriitori clasici, creştini, din Evul Mediu timpuriu şi „moderni" în liste de *auctoritates* recomandate, asociind gramaticienii tradiţionali cu mai recenţii şi felurit blamaţii *modistae*. În acest scop, un interes aparte dobândesc operele *Doctrinale* a lui Alexander de Villa Dei (cca 1170 – cca 1250) şi *Grecismus* a lui Eberhardus Bethuniensis (†1212). Într-adevăr, în aceste două opere succesiunea şi amestecarea numelor indică nu doar gradul de rezistenţă al unui conservatorism lingvistico-retoric nicidecum steril şi convenţional, ci şi, chiar mai ales, gradul de autoconştiinţă pe care intelectualul secolului al XIII-lea îl are despre propria cultură care pare rodul împlinit al acelei voinţe – în ale cărei manifestări constă, tocmai, civilizaţia literară a Evului Mediu latin – de a sintetiza creştinismul, cultura germanică şi o clasicitate ce pare nu atât refuzată cât mai degrabă „modernizată" şi receptată critic. Această complicare a conceptului de *auctoritas*, ba chiar respingerea sa, sau infidelitatea faţă de modelul clasic – o caracteristică mult mai frecventă – este cu siguranţă un indiciu al „specificităţii culturii medievale", dar, în acelaşi timp, şi „un semn al vitalităţii culturii latine" (Francesco Bruni).

De acest fapt trebuie să fi fost suficient de convins şi ultimul dintre împăraţii medievali, Frederic al II-lea: într-adevăr, în timp ce îl însărcinează pe Michael Scot (Michael Scotus; † cca 1235) să preia de la lumea arabă noi cunoştinţe şi diverse metodologii ştiinţifice, continuă să se adreseze acelei latinităţi pe care o apreciază prin medierea lui Pier delle Vigne (Petrus de Vinea; †1249), pentru a mai căuta motive de coeziune ale Imperiului său, adică modele şi justificări ale propriilor construcţii politico-statale. Cu privire la acest fapt, Ernst Kantorowicz scrie:

> Nu exista încă un suflet german: roman era spiritul care îi plăsmuise pe germani, romană, nu germană, era forma care unise şi făcuse asemenea între ele popoarele din nord: german era doar sângele pe care acele triburi îl aveau în comun [...]. Aşadar, când Frederic al II-lea a căutat în Germania ceea ce se putea defini într-un oarecare mod roman – în sensul Imperiului sau al Bisericii –, a aflat că romanitatea se identifica cu sentimentul naţional [...]. Oriunde în Imperiu germanul era acasă la el; iar poezia latină s-a răspândit peste tot direct, nu, precum înainte, ca materie de predare şi instrument de cultură a Bisericii. Semn tangibil al dorinţei de a asimila un astfel de patrimoniu poetic a fost reluarea traducerilor din latină în germana vremii (aşa cum se întâmplase deja, exemplu unic, în perioada carolingiană cu traducerea lui Virgiliu prin efortul lui Notker). Ovidiu, transpus în germană de Albert de Halbertstadt (netradus apoi până în Umanism), dovedeşte că în unele medii germane, care nu cunoşteau totuşi latina, începea atunci să se trezească un interes pentru istoriile antice; şi trebuie să ne gândim în primul rând la cavalerii laici din jurul landgrafului Herman de Turingia, din ordinul căruia a fost făcută, în 1210, traducerea de care am vorbit.

Unele exagerări nu neagă substanţa unei judecăţi, exprimată poate cu prea multă emfază, cu privire la autenticitatea ataşamentului faţă de un patrimoniu considerat încă vital, cu toate că cele mai libere explozii ale diferitelor sentimente naţionale, favorizate de criza Imperiului, accentuează practic vivacitatea de nepotolit a limbilor vulgare.

Scanned with OKEN Scanner

În lumina acestor considerații, protestul lui Henri d'Andeli, care încredințează limbii vulgare propriile regrete față de o tradiție latină ce se dovedește într-un atât de grav pericol, apare extrem de eficace. În același mod devin semnificative atât inițiativa lui Hugo von Trimberg (1230-1313) de a-i face cunoscuți pe autorii latini prin intermediul lucrării în vulgară *Der Renner* și în cadrul unui public de nelatiniști, cât mai ales vulgarizările *ad litteram* din operele ciceroniene făcute de Brunetto Latini.

Secolul al XIII-lea deci, în fața inovațiilor care amenință să transforme complet sistemul cultural tradițional, se străduiește să garanteze, în limitele posibilului, o conformitate poetico-retorică în privința căreia unii sunt încă dispuși să cadă de acord, pentru a face în așa fel încât cel puțin formele și unele teme să garanteze stabilitatea unui patrimoniu comun care, se speră, să poată continua să se traducă în conformitate ideologico-culturală. Însă acest acord este mult mai puțin programatic decât în trecut și are o mai mare probabilitate de a se rupe: într-adevăr, deși rămâne neschimbat obiectivul comun al unei culturi care țintește în special, ca întotdeauna în Evul Mediu, la realizarea unui „umanism escatologic" (Giovanni Busi) – care încă justifică, în plină *aetas ovidiana*[16], *oportunitatea* de a citi *Metamorfozele* prin intermediul vălurilor/*integumenta* lui Iohannes de Garlandia sau nevoia de a-l creștina pe poet prin intermediul mistificărilor biografice sesizabile în versurile din *De vetula* –, se estompează necesitatea unei substanțiale omogenități ideologice.

Unii, poate cei mai mulți, sunt pe deplin conștienți de acest fapt, alții se dovedesc mai distrați. Iohannes de Garlandia, de exemplu, se declară convins că nu e nimic nou sub soare (*Nihil sub sole novum, sed renovata vides*[17]); făcând astfel, pare să fie ecoul lui Modoinus, acel Ovidiu al curții carolingiene, potrivit căruia literatura vremurilor sale nu era altceva decât rezultatul reînnoirii celei antice (*Rursus in antiquos mutataque secula mores/ Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi*[18]). E vorba de un ecou cu siguranță aproximativ, cel puțin pentru că Iohannes de Garlandia este mai puțin interesat decât Modoinus să realizeze reînvieri și renașteri romane. Totuși, pare în stare să redimensioneze acea impresie de totală „autonomie a secolului al XIII-lea" (Giuseppe Toffanin) față de precedenta producție literară a unui Ev Mediu care, răzgândire după răzgândire, renaștere după renaștere, reformă după reformă, nu pare încă în stare să renunțe complet la acel soi de imperfectă „egalizare atemporală, clasico-biblică" (Gustavo Vinay), în raport cu care clasicitatea continuă să se dovedească defavorizată și întotdeauna susceptibilă de a se plasa ca simptom al unei contradicții incurabile.

Această egalizare însă apare mai puțin exasperantă. Și tocmai în aceasta se regăsește farmecul secolului al XIII-lea, a cărui modernitate constă în eliberarea progresivă, și cu siguranță dificilă, a intelectualului de potențialitatea de izolare proprie unei civilizații formate și consolidate sub semnul unei programatice conformități

16. „Perioadă ovidiană" – n.trad.
17. „Nu vezi nimic nou sub soare, ci lucruri reînnoite" – n.trad.
18. „Din nou, cu antice moravuri și în veacuri schimbate/ Roma de aur, reînnoită iarăși, pentru lume renaște" – n.trad. Vezi mai sus și p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

politico-culturale care începe să se fărâmiţeze. Practic, acum poezia şi retorica păgâne pot fi neglijate din când în când, respinse, discutate, alegorizate sau asumate pentru valoarea şi semnificaţia lor autentice, Toma de Aquino poate trăi alături de Bonaventura, Iohannes de Garlandia alături de Simon de Dacia (Simon Dacus); iar *Speculum maius* al lui Vincent de Beauvais, în timp ce dă mărturie despre imposibilitatea omului de a renunţa la eterna proiecţie către înalt şi către Celălalt, indică posibilitatea, întrezărită de acelaşi om, de a-şi construi planuri orizontale, către ceilalţi, pe care să se poată fixa mai solid pentru a se simţi mai în largul său.

Această dinamică este caracteristica secolului al XIII-lea, care nu îngăduie evaluări univoce, nici nu permite identificarea unor tematici şi autori care să poată reprezenta şi exemplifica complexitatea unui tablou general, în raport cu care discursul, în momentul în care se opreşte mai degrabă asupra unor autori decât asupra altora, riscă aproape întotdeauna să fie rezultatul unei acţiuni arbitrare.

Exegeza biblică între ştiinţa teologică şi mistică: Toma de Aquino, Bonaventura da Bagnoregio, Angela da Foligno

În lumina a ceea ce am amintit până acum, ar trebui să fie destul de clar că nu e posibil să trasăm tabloul literaturii latine de secol XIII fără să ţinem cont de principalele orientări ce caracterizează ansamblul culturii sale, pe care le putem evalua în special făcând referire la producţia filosofico-teologică. Practic, acestea marchează şi alte genuri literare. Din acest motiv, va trebui să trasăm şi evenimentele care au marcat exegeza biblică, unul dintre cele mai practicate genuri literare în Evul Mediu, poate cel care ne îngăduie cel mai bine să apreciem, simultan pe diverse planuri, dinamicile culturale ale secolului al XIII-lea, adică adeziunile cele mai decise sau refuzurile cele mai hotărâte faţă de diversele noutăţi care se profilează la orizontul său.

Iniţiativa de a scoate exegeza biblică din curtea mănăstirilor şi de a o introduce în şcoală fusese luată deja de magiştrii de la Saint-Victor (Hugo, Andrea şi Richard), urmaţi, în secolul al XII-lea, în special de Petrus Comestor, Petrus Cantor şi Stephen Langton. Metodele lor interpretative au impus o considerabilă reevaluare a sensului istoric-literal al paginii sacre (*sacra pagina*), pe care exegeza monastică îl defavorizase până atunci, în folosul deplin al sublinierii semnificaţiei sale spirituale (alegoric, tropologic, anagogic). Noua metodologie provocase redactarea de *historiae* (să ne gândim la *Historia scholastica* a lui Petrus Comestor sau la *Compendium historiae in genealogia Christi* a lui Petru din Poitiers/Petrus Pictaviensis), care, alături de instrumentele de natură filologică, trebuiau în primul rând să permită lectura evenimenţială şi interpretarea istorică şi retorico-gramaticală a Scripturii. Aşadar, pentru exegeţii de secol XII, textul ca atare merită mult mai multă atenţie decât i se acordase mai înainte.

Dar secolul al XII-lea îi încredinţează secolului al XIII-lea o zestre de orientări exegetice care, în timp ce valorizează sensibil studiul sensului literar al Scripturii, continuă să reafirme superioritatea sensului spiritual: necesitatea de a deosebi clar

Scanned with OKEN Scanner

sensul istorico-literal de cel tropologic şi justificarea aplicării la studiul Scripturii a metodelor tipice pentru *disputatio* nu obstrucţionează, ci uneori chiar întăresc, posibilitatea de a căuta în *sacra pagina* în special semnele unei substanţiale alterităţi istorie/metaistorie, căreia îi corespunde dificilul raport raţiune/credinţă.

În secolul al XIII-lea însă, redescoperirea operelor lui Aristotel provoacă „contrastul între istoria profetică şi ştiinţa silogistică", determinând sciziunea între o „teologie ca exegeză" şi o exegeză ca disciplină a unei teologii care – aşa cum am subliniat – este progresiv înţeleasă şi practicată „ca ştiinţă", în cadrul căreia „episoadele care marchează istoria sacră pierd [...] dimensiunea lor temporală şi deci legătura lor tipologică şi profetică – istoria scăpa de necesitatea atemporală a silogismelor – pentru a deveni momente sau probleme (*quaestiones*) ale unui atemporal discurs logico-metafizic" (Tullio Gregory).

În primele decenii ale secolului al XIII-lea, în pofida primelor simptome de criză, diferenţa dintre exegeză şi ştiinţa teologică trebuie că nu a apărut evidentă: o dovedeşte orientarea lui Filip Cancelarul, magistru la Paris între 1206 şi 1218, potrivit căruia studiul ştiinţei teologice nu se opune în mod necesar predării Scripturii – termen care de acum tinde să îl înlocuiască pe cel tradiţional de *sacra pagina*. Aceeaşi părere a fost exprimată de Guillaume d'Auvergne (Guilielmus Alvernus), activ la Paris între 1223 şi 1228, care a preferat să se dedice comentariilor biblice orientate să examineze în special sensul literal al textului sacru în baza unor perspective analitice în care apare foarte puternică influenţa exercitată de o metodologie argumentativă împrumutată din filosofia seculară. Tot în jurul anului 1235, Hughes de Saint-Cher (Hugo de Sancto Charo), aflându-se în situaţia de a apăra modalităţile Mendicanţilor de studiu şi predare a Scripturii, acuzaţi de unii magiştri seculari fie că introduc prea multe *quaestiones* în teologie, fie că inventează prea multe *moralitates* pe temeiul Bibliei, lasă să se înţeleagă faptul că ţineau de practica exegetică a Mendicanţilor atât aprofundarea acestor *moralitates*, cât şi speculaţia bazată pe *quaestiones*.

Dar noile orientări speculative au determinat foarte curând o situaţie pentru care cel puţin o parte dintre fraţi au considerat că *quaestiones* nu erau doar tolerate în practica exegetică, ci erau prevăzute ca metodă normală în cadrul unei discipline, exegeza, care trebuia să servească ca introducere la disciplina principală, teologia, care, la fel ca filosofia, se putea şi ea de acum defini ca ştiinţă, o *scientia consequentiarum*[19], practicabilă în baza unui mod de a proceda care este *modus argumentativum*[20], a cărui structură trebuie să se conformeze cu cea silogistică a discursului ştiinţific.

Din cauza influenţei din ce în ce mai mari a aristotelismului, exegeza acordă o atenţie din ce în ce mai mare faţă de *lictera*. Într-adevăr, Aristotel susţinuse că substanţa nu poate fi cunoscută decât prin intermediul analizei manifestărilor sale sensibile. De la această convingere derivă nu atât, aşa cum au susţinut mulţi, dezinteresul pentru semnificaţia spirituală şi profetică a Scripturii, ci necesitatea de a admite

19. „Ştiinţă a consecinţelor" – n.trad.
20. „Mod argumentativ" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

că semnificaţia spirituală şi profetică încredinţată textului sacru poate fi surprinsă – după cum în mod expres va afirma Toma de Aquino – prin intermediul unicului mijloc de la care se poate deduce un argument, altfel spus prin intermediul *lictera.*

Această perspectivă, oarecum deschisă şi înlesnită de Victorini şi de primii scolastici, dobândise niveluri de conştiinţă din ce în ce mai mari graţie lui Guerric de Saint-Quentin (Guerricus Flandrensis), în legătură cu care se poate evidenţia remarcabila originalitate manifestată în digresiunile istorico-literale, care contrastează cu tradiţionalismul ce transpare din ale sale *moralitates*, rezultate, în general, din restrângerea celor expuse deja de Hughes de Saint-Cher. Dar în special Albert cel Mare (cca 1193-1280) este reprezentantul unui progres decisiv către *lictera* Scripturii; nu întâmplător, ci în mod semnificativ, Albert introduce comentariul său la Profeţi cu cuvintele din Ecclesiasticul, 49.12 (*duodecim prophetarum ossa pullulent de loco suo*[21]) pe care le interpretează încredinţând sensului istorico-literal prerogativa în baza căreia exegetul poate deduce soliditatea argumentului din adevărul lucrurilor.

Lui Toma de Aquino (cca 1224-1274) trebuie să îi atribuim iniţiativa elaborării sistematice a unei noi teorii exegetice, expusă în special în *Quodlibet VII* (1255-1257), în comentariul *In Galatas* (1260-1261) şi, în sfârşit, în *I quaestio* din *Summa theologiae* (1268), unde se ocupă *De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*[22]. Teologul dominican vorbeşte despre exegeză (art. 9 şi 10) după ce a definit natura şi conţinutul teologiei, disciplină paralelă cu filosofia (art. 1, 6 şi 7), calificabilă ca ştiinţă (art. 2) şi ca ştiinţă unitară (art. 3), practică şi speculativă în acelaşi timp (art. 4), superioară tuturor celorlalte ştiinţe (art. 5) care procedează bazându-se pe *modus argumentativus* (art. 8).

Relativ la sensurile Scripturii, în articolul 10 Toma afirmă că două sunt modurile prin care adevărul se manifestă în Sfânta Scriptură: prin intermediul realităţilor care sunt indicate de cuvinte, şi în aceasta constă sensul literal; prin intermediul realităţilor simbolizate de alte realităţi, şi în aceasta constă sensul spiritual. Dar sensul spiritual se întemeiază pe cel literal, îl presupune:

> *...cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super literalem fundatur et eum supponit*[23].

---

21. „Oasele celor doisprezece vor odrăsli din locul lor" – n.trad.
22. „Despre sfânta doctrină, în ce fel este şi până la ce se întinde" – n.trad.
23. „...chiar dacă în toate ştiinţele cuvintele sunt cele care semnifică, totuşi acestei ştiinţe îi este propriu ca înseşi lucrurile semnificate prin cuvinte să semnifice ceva. Aşadar, prima semnificaţie, prin care cuvintele semnifică lucrurile, ţine de primul sens, care este istoric sau literal. Dar acea semnificaţie, prin care lucrurile semnificate prin cuvinte semnifică alte lucruri la rândul lor, se numeşte sens spiritual, care se bazează pe cel literal şi îl presupune" – *Summa Theologica I*, trad. rom. coordonată de Alexander Baumgarten, Iaşi, Polirom, p. 63 – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Aceeaşi concluzie fusese formulată în *Quodlibet VII*. Pe baza tradiţiei, Toma afirmă apoi că în Scriptură se pot distinge patru sensuri, de vreme ce *sensus spiritalis trifariam dividitur*[24]: sensul spiritual se subdivide în alegoric, tropologic şi anagogic; după cum Vechiul Testament este imagine a celui Nou, iar acesta este imagine a slavei viitoare, când acele lucruri care ţin de vechea lege le semnifică pe cele care ţin de noua lege, atunci sensul este alegoric; ceea ce s-a făcut în Christos sau în acele lucruri care îl semnifică pe Christos este semnul a ceea ce trebuie să facem, şi acesta este sensul moral; în sfârşit, când semnifică lucrurile care se află în slava eternă, sensul este anagogic.

După Aquinat, toate cele patru sensuri sunt *de necessitate Scripturae*[25], dar în special sensului literal trebuie să i se acorde atenţie, deoarece toate sensurile sunt întemeiate pe cel literal, singurul de la care se poate argumenta:

> *Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura: cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur*[26].

În acest mod – continuă Toma –, nu se pierde nimic din Sfânta Scriptură, fiindcă sub sensul spiritual nu este conţinut nimic necesar pentru credinţă pe care Scriptura să nu îl indice în mod expres în altă parte prin intermediul sensului literal.

> *Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae: quia nihil sub spiritali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per literalem sensum alicubi manifeste non tradat*[27].

În sfârşit, Toma susţine că o mare parte a fragmentelor din Scriptură, precum parabolele sau alte expresii figurative, foarte adesea pot fi definite doar în sens impropriu ca alegorie, din moment ce în Scriptură ficţiunea poetică nu îndeplineşte alt rol decât cel de a avea valoare de semnificaţie care nu depăşeşte limitele sensului literal. Într-adevăr, în *Quodlibet VII* afirmă:

> *Fictiones poeticae non sunt ad aliud ordinatae, nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus*[28].

---

24. „[iar acest] sens spiritual se împarte în trei", *ibidem* – n.trad.
25. „ În mod necesar ale Scripturii" – n.trad.
26. „Astfel, nu se produce nicio confuzie în Sfânta Scriptură, deoarece toate sensurile sunt întemeiate pe unul singur, adică pe cel literal; numai din acesta se poate extrage argumentul, însă nu din acelea care sunt spuse ca alegorie" – *Summa Theologica I*, trad. rom. coordonată de Alexander Baumgarten, p. 63 – n.trad.
27. „Totuşi, Sfânta Scriptură nu va pierde nimic, fiindcă sub sensul spiritual nu este conţinut ceva necesar credinţei pe care Scriptura să nu îl proclame în mod evident prin sensul literal altundeva", *ibidem* – n.trad.
28. „Ficţiunile poetice nu sunt ordonate pentru altceva decât pentru a semnifica; de aceea, o astfel de semnificaţie nu depăşeşte modul sensului literal" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Şi în *Summa theologiae* precizează:

> *[Ad tertium dicendum quod] sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative, nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum*[29].

Aşadar, teza lui Toma se poate sintetiza afirmând că, deşi este neîndoielnic că patru sunt sensurile prin intermediul cărora adevărul este propovăduit de Scriptură – a cărei complexitate derivă din faptul că, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în cazul scrierilor omeneşti, Dumnezeu este autorul acesteia –, când se argumentează pornind de la ea, poate fi admis ca probă doar ceea ce rezultă din interpretarea *licterae.*

După Aquinat, în interpretarea textelor profane importanţa care trebuie acordată *licterae* trebuie să fie mai mare; ba chiar, din moment ce acele scrieri nu sunt caracterizate de complexitatea genetică umano-divină, semnificaţia lor poate fi doar şi exclusiv cea istorico-literală, iar datele care se deduc din ele au exclusiv valoare de „fapt", şi nu de „semn" sau de „fapt ca semn". Într-adevăr, în *Quodlibet VII* citim:

> *In nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus*[30].

După Umberto Eco, această afirmaţie „lichidează alegorismul universal, lumea nălucită a hermeneuticii naturale tipice Evului Mediu anterior. Avem într-un anumit sens o laicizare a naturii şi a istoriei lumeşti, adică a întregului univers postscriptural, străin acum de caracterul intruziv al împărăţiei divine". Cum se va vedea, practica literară redimensionează importanţa afirmaţiei lui Toma, care totuşi pare în bună măsură împărtăşită în cadrul istoriografiei, cel puţin judecând după numeroasele texte care foarte adesea privilegiază faptul, întâmplarea, relatate mai mult pentru valoarea lor de mărturie istorică, decât pentru capacitatea de a evidenţia misteriosul plan în interiorul căruia se pot plasa.

Revenind la Sfânta Scriptură, trebuie observat că noutatea teoriei exegetice a lui Toma nu constă atât în devalorizarea – care efectiv, în lumina scrierilor sale, nu poate fi susţinută – a sensului spiritual, cât mai degrabă în declaraţia expresă potrivit căreia *omnes fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum.* E vorba de o declaraţie care, deşi se poate compara cu unele expresii ce pot fi întâlnite în operele exegetice tradiţionale, de la Augustin la Pseudo-Dionisie, la Victorini, contrastează cu tradiţia prin faptul că atenţia aparte acordată literei textului sacru determină, în viziunea lui Toma, intrarea în criză a acelui *modus typicus*[31] al

29. „La a treia trebuie spus că sensul parabolic este inclus în cel literal. Căci prin cuvinte se semnifică ceva în sens propriu şi altceva în sens figurat; sensul literal nu este figura însăşi, ci ceea ce este figurat" – *Summa Theologica I*, trad. rom. coordonată de Alexander Baumgarten, p. 63 – n.trad.
30. „În nicio ştiinţă descoperită de sârguinţa omenească, vorbind în sens propriu, nu se poate găsi decât sensul literal" – n.trad.
31. „Mod tipologic" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

exegezei din Antichitatea târzie şi din Evul Mediu timpuriu – care, cum se va vedea, va mai fi reclamat de Bonaventura da Bagnoregio –, cu scopul de a favoriza un *modus argumentativus* capabil să adapteze tehnica exegezei la structura silogistică a discursului de tip ştiinţific, care – după cum spuneam – se vrea să caracterizeze o teologie care să nu mai fie înţeleasă ca *lectio divina* sau *sacra pagina*, ci ca un complex de operaţiuni prin intermediul cărora, ţinând cont de principiul *ex aliquibus notis alia necessario concludantur [...] discurrendo de principiis ad conclusiones*[32], să se poată susţine că *ex ipsis articulis quaedam alia in theologia sillogizantur*[33].

Asistând la graduala şi din ce în ce mai neta îndepărtare a teologiei de *sacra pagina* şi, în acelaşi timp, încercând să restabilească tradiţionalele diferenţe dintre teologie – *sacra pagina* şi filosofie-ştiinţă, Alexander de Hales (cca 1185-1245), în *Summa theologiae* se plânge că metoda exegezei – care pentru el se identifică, tocmai, cu teologia înţeleasă ca *lectio* a textului sacru – se opune cu totul celei ştiinţifico-filosofice, Scriptura fiind (şi trebuind să fie în continuare) caracterizată de *modus praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus*[34], în vreme ce ştiinţei umane îi este propriu *modus definitivus, divisivus, collectivus*[35].

Elevul lui Alexander de Hales, Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274) îşi expune ideile în această privinţă într-o manieră mai detaliată. În comentariul *In I librum Sententiarum* (*prooemium* la a doua *quaestio*) afirmă că modul de a proceda *in parte scientiae*[36] trebuie să fie *uniformis modo totalis scientiae*[37], în vreme ce modul de a proceda *in sacra Scriptura*[38] este *typicus et per modum narrationis, non inquisitionis*[39]. În prologul următoarei opere, *Breviloquium* (1257), Bonaventura lămureşte sistematic propria gândire în raport cu exegeza biblică şi cu locul pe care Scriptura trebuie să îl ocupe în cadrul teologiei. Într-adevăr, după ce a precizat că *sacra Scriptura [...] theologia dicitur*[40], susţine că Scriptura, considerată în raport cu specificitatea sa privitoare la origine (*ortus*), la valoarea informativă (*progressus*) şi la scop (*status*), nu poate fi studiată ca un text oarecare al oricărui autor uman, nici supusă legilor raţionamentului, ale definiţiilor, ale subdiviziunilor, ci trebuie abordată ca revelaţie ce se lasă înţeleasă de omul interior. Exegetul poate cunoaşte şi preda altora adevărul Scripturii doar recurgând la lumina Duhului pe care i l-a dăruit Christos care locuieşte în sufletul său:

> *Ortus namque non est per humanam investigationem, sed per divinam revelationem, quae fluit a Patre luminum, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur,*

32. „Din unele [lucruri] cunoscute să se deducă în mod necesar altele [...] trecând de la principii la concluzii" – n.trad.
33. „Din articolele înseşi în teologie se deduc altele" – n.trad.
34. „O metodă ce vizează preceptul, exemplul, îndemnul, revelaţia, rugăciunea" – n.trad.
35. „Metoda ce vizează definirea, disocierea, concluzia" – n.trad.
36. „În domeniul ştiinţei" – n.trad.
37. „Uniform, în maniera întregii ştiinţe" – n.trad.
38. „În sfânta Scriptură" – n.trad.
39. „Tipologică şi în maniera naraţiunii, nu a cercetării" – n.trad.
40. „Sfânta Scriptură [...] se numeşte teologie" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

a quo per Filium eius, Iesum Christum, manat in nos Spiritus sanctus, et per Spiritum sanctum, dividentem et distribuentem dona singulis, sicut vult, datur fides, et per fidem habitat Christus in cordibus nostris. [...] Unde et impossibile est, quod aliquis in ipsam ingrediatur agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam, tanquam totius Scripturae lucernam et ianuam et etiam fundamentum. [...] Progressus autem sacrae Scripturae non est coarctatus ad leges ratiocinationum, definitionum et divisionum iuxta morem aliarum scientiarum et non est coarctatus ad partem universitatis; sed potius, cum secundum lumen supernaturale procedat ad dandam homini viatori notitiam rerum sufficientem, secundum quod expedit ad salutem, partim per plana verba, partim per mystica describit totius universi continentiam quasi in quadam summa...[41].

Scriptura – continuă Bonaventura – este în acelaşi timp regulă de cunoaştere şi formă de viaţă; oferă o viziune supranaturală a istoriei lumii, prezentând omenirea *ante legem, sub lege et sub gratia*[42]; descrie ierarhia progresivă a lucrurilor dependente de har, de vederea slavei şi de înţelepciunea eternă; manifestă multiplicitatea sensurilor pe care cuvântul lui Dumnezeu le poate lua: *lictera* şi sensurile spirituale; nu este, precum filosofia, doar obiect şi mijloc de cunoaştere, nici nu se poate împărţi în teoretică şi practică:

Recte autem sacra Scriptura dividitur in vetus et novum testamentum, et non in theoricam et practicam, sicut philosophia: quia, cum Scriptura fundetur proprie super cognitionem fidei, quae virtus est et fundamentum morum et iustitiae et totius rectae vitae, non potest in ea sequestrari notitia rerum sive credendorum a notitia morum. Secus autem est de philosophia, quae non tantum de veritate morum, verum etiam agit de vero nuda speculatione considerato. ... Philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel etiam acquisitam; sed theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum Sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam et etiam ad Sapientiam aeternam. Unde ipsa, substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod

41. „Căci originea nu se datorează cercetării omeneşti, ci divinei revelaţii care izvorăşte de la Tatăl luminilor, de la care orice paternitate îşi primeşte numele în cer şi pe pământ, de la care prin Fiul său, Isus Christos, Duhul Sfânt se revarsă în noi, iar prin Duhul Sfânt, care împarte şi distribuie fiecăruia daruri după cum vrea, este dată credinţa, iar prin credinţă Isus Christos locuieşte în inimile noastre. [...] De aceea şi este cu neputinţă ca vreunul să pătrundă în Scriptură pentru a o cunoaşte, dacă mai întâi nu are infuzată credinţa în Christos, ca lumină, poartă şi chiar temelie a întregii Scripturi. [...] Iar felul de a proceda al Sfintei Scripturi nu este limitat la legile raţionamentului, ale definiţiilor şi ale subdiviziunilor, după cum se obişnuieşte în alte ştiinţe, şi nu este restrâns la o parte a universalului, ci mai degrabă, fiindcă procedează prin lumină supranaturală pentru a-i da omului aflat pe cale suficientă cunoaştere a realităţilor, după cât îi este de folos pentru mântuire, descrie, ca într-o anumită sinteză, cele conţinute în întregul univers, în parte prin cuvinte limpezi, în parte prin cuvinte mistice" – n.trad.
42. „Înainte de lege, în timpul legii şi în timpul harului" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

fiat repraesentatio divinorum; quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum[43].

Scopul Sfintei Scripturi este de a-l convinge pe om să acţioneze bine, iar metoda pe care o „revelează" este foarte diferită de aceea a ştiinţelor omeneşti: al său *modus authenticus*[44] este cel care se foloseşte de *modus narrativus, praeceptorius, prohibitivus, exhortativus, praedicativus, comminatorius, promissivus, deprecatorius et laudativus*[45]. Şi fiindcă scopul ei este *ut boni fiamus*[46], scop care nu se atinge *per nudam considerationem sed potius per inclinationem voluntatis*[47], ea ne vorbeşte mai mult cu exemple decât cu argumente, convinge mai mult cu promisiunile decât prin intermediul raţionamentelor, se încrede în devoţiune, şi nu în definiţie:

Et quia magis movetur affectus ad exempla quam ad argumenta, magis ad promissiones quam ad ratiocinationes, magis per devotiones quam per definitiones; ideo Scriptura ista non debuit habere modum definitivum, divisivum et collectivum ad probandum passiones aliquas de subiecto ad modum aliarum scientiarum; sed oportuit, quod haberet modos proprios, secundum varias inclinationes animorum diversimode animos inclinantes[48].

Toate acestea înseamnă că, deşi nu e necesar să căutăm alegoria în fiecare cuvânt şi nici totul nu trebuie să fie explicat alegoric (*non ubique requirenda est allegoria,*

43. „Dar în mod potrivit Sfânta Scriptură se împarte în Vechiul şi Noul Testament, şi nu în teoretică şi practică, precum filosofia: deoarece, fiindcă Scriptura se întemeiază în special pe cunoaşterea credinţei, care este virtute şi temei al moravurilor şi al dreptăţii şi al întregii vieţi drepte, în ea cunoaşterea lucrurilor sau a celor ce trebuie crezute nu se poate separa de cunoaşterea moravurilor. Altfel însă este filosofia, care tratează analizând prin pură speculaţie nu doar despre adevărul moravurilor, ci chiar şi despre adevăr. [...] Chiar şi filosofia tratează despre lucruri, după cum sunt în natură sau în suflet, potrivit cunoaşterii pe care o avem prin natură sau chiar dobândită; teologia însă, ca ştiinţă întemeiată pe credinţă şi revelată prin Duhul Sfânt, tratează şi despre cele care se referă la har, la slavă şi chiar la Înţelepciunea eternă. De aceea, ea, subordonându-şi cunoaşterea filosofică şi luând din naturile lucrurilor atât cât are nevoie pentru a alcătui o oglindă prin care să se facă o reprezentare a celor divine, aproape că înalţă o scară care în partea ei cea mai de jos atinge pământul, iar cu vârful său atinge cerul" – n.trad.
44. „Mod original" – n.trad.
45. „Metoda care vizează naraţiunea, preceptul, interdicţia, îndemnul, instruirea, ameninţarea, promisiunea, rugăciunea şi lauda" – n.trad.
46. „Ca să devenim mai buni" – n.trad.
47. „Prin simplă cercetare, ci mai degrabă printr-o înclinare a voinţei" – n.trad.
48. „Şi fiindcă afecţiunea este mişcată mai degrabă spre exemple decât spre argumente, mai degrabă spre promisiuni decât spre raţionamente, mai degrabă spre devoţiuni decât spre definiţii, de aceea această Scriptură nu a trebuit să aibă metoda ce vizează definirea, disocierea, concluziile pentru a dovedi unele afectări cu privire la subiect, după metoda altor ştiinţe, ci a trebuit să aibă moduri proprii, potrivit diverselor orientări ale spiritelor care orientează minţile în mod diferit" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

nec omnia sunt mystice exponenda[49]), cel care interpretează trebuie să insiste în special pe semnificaţia spirituală; într-adevăr, către scopul spiritual duce, oricum şi întotdeauna, şi semnificaţia literală:

> *Propter quod notandum est, quod Scriptura sacra quatuor habet partes. Una est, in qua secundum litteram agit de mundanis naturis, et per illas significat reparationem nostram, sicut apparet in descriptione formationis mundi. Alia est, in qua agit de actibus et processibus illius populi Israelitici, et per illos significat reparationem generis humani. Tertia est, in qua nudis verbis significat et exprimit quae pertinent ad nostram salutem quantum ad fidem vel mores. Quarta est, in qua praenuntiat nostrae salutis mysterium, partim verbis nudis, partim aenigmaticis et obscuris*[50].

Superioritatea interpretării spirituale faţă de cea literară este subliniată şi în altă parte – de exemplu, în prologul la *De triplici via*, unde se afirmă că ştiinţa sacră predată în Sfânta Scriptură se dezvoltă după imaginea Treimii în întreita înţelegere, morală, alegorică şi anagogică, căreia îi corespunde întreitul act ierarhic, de purificare, iluminare şi perfecţionare –, dar poziţia lui Bonaventura este lămurită ulterior în *Collationes ad Hexaemeron*. Într-adevăr, în această operă se afirmă explicit că la ceea ce trebuie crezut nu se ajunge prin intermediul acelei *lictera* a Scripturii, ci prin intermediul sensului spiritual, în special prin intermediul alegoriei: litera – afirmă Bonaventura – de una singură este apa care e transformată în vin doar în cadrul înţelegerii spirituale.

Pentru teologul franciscan tocmai pătrunderea sensului alegoric garantează adevărata cunoaştere a Scripturii, garantează adică atingerea acelei proprii *sapientia multiformis*, care constituie etapa imediat anterioară desăvârşitei cunoaşteri a lui Dumnezeu în slavă. La această *sapientia* pot conduce doar „misterele profunde înscrise în Scriptură" pe care nimeni nu le poate înţelege „decât prin intermediul lui Christos răstignit şi înviat şi anunţat neamurilor de Duhul Sfânt". Această convingere presupune necesitatea de a merge dincolo de sensul literal al diferitelor ştiinţe, cu scopul de a descoperi sensul şi semnificaţia lor ultime, pe Christos reprezentat – şi în *De reductione artium ad theologiam* – drept centru al tuturor lucrurilor.

Dacă la *sapientia* nu se ajunge prin ştiinţă, ci *per sanctitatem*[51], *speculatio*, teologia raţională, devine destul de inutilă. Cu toate acestea, Bonaventura se dovedeşte înclinat să îi justifice practica, de vreme ce – consideră el – prin intermediul acestei *speculatio*

---

49. „Alegoria nu trebuie căutată peste tot şi nici nu trebuie expuse toate în sens mistic" – n.trad.
50. „De aceea, trebuie să observăm că Sfânta Scriptură are patru părţi. Una este cea în care se tratează potrivit literei şi despre naturile lumeşti şi prin ele se semnifică mântuirea noastră, aşa cum apare în descrierea întocmirii lumii. Alta este cea în care se tratează despre faptele şi peregrinările acelui popor al lui Israel, şi prin acestea se semnifică răscumpărarea neamului omenesc. Cea de-a treia este cea care, prin cuvinte simple, semnifică şi exprimă ceea ce ţine de mântuirea noastră în ceea ce priveşte credinţa şi moravurile. A patra este cea în care se anunţă misterul mântuirii noastre, în parte prin cuvinte simple, în parte prin cuvinte enigmatice şi obscure" – n.trad.
51. „Prin sfinţenie" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

credibilul se poate ilumina până la a deveni inteligibil. De altfel, procedând în acest mod Bonaventura legitimează oarecum activitatea intelectuală a atâtor mendicanți, inclusiv aceea a confraților săi franciscani, cărora, în același timp, le propune din nou modelul întemeietorului care în fața sultanului a afirmat că, privitor la credință, nu se poate disputa pe baza argumentelor raționale, fiindcă aceasta este superioară rațiunii. Dar modelul lui Francisc trebuia să fie imitat de întreaga Biserică. Într-adevăr, justificarea apărării credinței prin intermediul acestei *ratio* este relativizată prin anunțarea apariției unei teologii pure – cea indicată tuturor de însuși Christos care în ispitirea sa nu s-a apărat *per rationem, sed per auctoritates*[52], oricât de bine ar fi cunoscut argumentele raționale –, în raport cu care actuala practică exegetică își va dovedi întregul ei caracter provizoriu.

În trasarea spațiului atribuit exegezei, rațiunii (*ratio*), scripturii, aceleiași Scripturi în cadrul unei teologii ca *sapientia*, Bonaventura merge chiar mai departe, până la a afirma posibilitatea unei *sapientia omniformis*[53] – care, din perspectivă franciscană, poate fi surprinsă în creație – și mai ales a unei *sapientia nulliformis*[54], la care se ajunge în mistică, în mod expres teoretizată, pe urmele lui Pseudo-Dionisie, în ultimul capitol din *Itinerarium mentis in Deum*, unde susține că la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu se ajunge chestionând harul, nu doctrina, dorința, și nu rațiunea, strigătul rugăciunii, și nu studiul literei, mirele, și nu magistrul, pe Dumnezeu, și nu omul, negura, și nu claritatea. Aici învățătura, polemica devine aproape poezie:

> *Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam, desiderium, non intellectum, gemitum orationis, non studium lectionis, sponsum, non magistrum, Deum, non hominem, caliginem, non claritatem, non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem [...]. Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem*[55].

După cum se vede, în domeniul exegetic și în planul teologico-filosofic, secolul al XIII-lea este marcat de poziții care se opun din cauza respectivului lor scientism și misticism extrem: pe de o parte, se afirmă valoarea rațiunii umane și autonomia istoriei în raport cu cunoașterea lui Dumnezeu și a lumii; pe de alta, se reafirmă natura unei *sapientia* în raport cu care pare că nu se poate renunța la iluminare și la atenția acordată istoriei în calitate de continuum de semne, ca profeție, care, prevăzând întâlnirea mistică drept cea mai înaltă formă de cunoaștere, sfârșește prin a atribui Scripturii aproape o simplă valoare propedeutică pentru experiența întâlnirii.

---

52. „[Nu] prin rațiune, ci prin autorități" – n.trad.
53. „Înțelepciune omniformă" – n.trad.
54. „Înțelepciune informă" – n.trad.
55. „Iar dacă vei cerceta modul în care se petrec aceste lucruri, întreabă harul, nu învățătura; dorința, nu intelectul; suspinul rugăciunii, nu îndeletnicirea lecturii; mirele, nu magistrul; pe Dumnezeu, nu pe om; negura, nu claritatea; nu lumina, ci focul care înflăcărează total și care transferă spre Dumnezeu prin ungerile extatice și prin cele mai arzătoare sentimente. [...] Așadar să murim și să intrăm în negură" – *Itinerariul minții spre Dumnezeu*, trad. rom. de Florina-Rodica Hariga, Iași, Polirom, p. 103 – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Aceasta este convingerea gânditorilor franciscani – vom vedea, de exemplu, în legătură cu Roger Bacon –, dar mai ales a misticelor, precum Angela da Foligno (cca 1248-1239) care, la finalul secolului al XIII-lea şi în primii ani ai celui de-al XIV-lea, ajutată de un *scriptor* franciscan, încredinţează unui *Memoriale* cunoaşterea sa experienţială de Dumnezeu, relatată în baza unei scheme care pune constant naraţiunea în cumpănă între autobiografie, hagiografie şi scriere teologică, aşa încât experienţa Angelei să poată deveni cumva imitabilă, adică o *vere fidelium experientia*[56], generalizată.

Cunoaşterea lui Dumnezeu – susţine Angela – este un dar al harului şi devine posibilă într-o „stare" în raport cu care capacităţile şi voinţa persoanei au o funcţie pur şi simplu secundară; şi asta chiar şi în raport cu Scriptura. Într-adevăr, ea indică, cu siguranţă, ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie; mai mult, pentru aceasta ea constituie unul dintre criteriile pe care Dumnezeu îşi va întemeia severa sa judecată faţă de oamenii de cultură, din moment ce aceştia, prin intermediul Scripturii, cunosc bunătatea şi lumina lui Dumnezeu şi totuşi le dispreţuiesc (*comprehendebat anima hoc iudicium crudele esse plus litteratorum quam laicorum, quia despiciunt ista Dei et cognoscunt ea per Scripturas*[57]). Dar Scriptura, alături de predicare, nu constituie decât un prim pas către cunoaşterea şi iubirea de Dumnezeu: calea lui Christos are nevoie de o învăţătură aparte şi de o lumină pe care numai el le poate acorda:

> *Ita, qui prius docetur per praedicationem vel per Scripturas et postea specialiter illuminatur a Deo, et quod datur sibi intelligere speciali lumine quomodo sequatur viam Christi – propter quam addiscendum Pater fecit eum doceri prius per alios, et postea cum doceat eum speciali doctrina et lumine, qua non potest doceri nisi a ipso – si negligenter agit, et se studiose ingrossat sicut dictum est, et quia Deus voluit quod esset lumen aliis et ipse despicit doctrinam et lumen praedictum, Pater Deus aufert illud lumen et gratiam et habet maledictionem*[58].

Dumnezeu însuşi e cel care îi revelează Angelei că misterele sale, puterea sa au fost cu siguranţă deja revelate în Scriptură, dar nu pot fi înţelese în această viaţă; oricum, mai mult decât studiul, pentru înţelegerea lor este necesară experienţa:

---

56. „Experienţă a celor cu adevărat credincioşi" – n.trad.
57. „Sufletul înţelegea că este crudă mai degrabă judecarea celor instruiţi decât cea a laicilor, fiindcă le dispreţuiesc pe cele ale lui Dumnezeu şi le cunosc din Scripturi" – n.trad.
58. „Astfel, cel care mai întâi este instruit prin predicare sau prin Scripturi, iar mai apoi este iluminat în mod special de Dumnezeu, şi fiindcă mai apoi îi este dat să înţeleagă prin iluminarea specială în ce mod să urmeze calea lui Christos – pentru învăţarea căreia Tatăl a făcut ca mai întâi să fie instruit de către alţii şi mai apoi îl va instrui printr-o doctrină specială şi iluminare, prin care nu poate fi instruit decât de El –, dacă acţionează neglijent şi devine insensibil în mod intenţionat, după cum s-a spus, [atunci] şi Dumnezeu Tatăl, fiindcă Dumnezeu a vrut ca el să fie lumină pentru alţii, iar el dispreţuieşte doctrina şi iluminarea despre care am zis, îi retrage acea iluminare şi graţie şi el rămâne cu blestemul" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

quae potentia non potest comprehendi in hac vita, de qua loquitur Scriptura; et illi qui legunt eam intelligunt parum, et illi qui sentiunt de me intelligunt plus; et nec illi, nec alii comprehendunt in hac vita, sed veniet tempus quando comprehendetis[59].

În definitiv, Scriptura este unul dintre primii paşi către cunoaşterea lui Dumnezeu, depăşit însă de experienţa personală care îl pune pe mistic faţă în faţă cu profunzimea misterului lui Dumnezeu, mai presus de orice exegeză şi de normele care se deduc de aici, aproape mai presus de Scriptura însăşi. Într-adevăr, la finalul *Memorialului* se citeşte:

Et quia anima mea saepe levatur in divina secreta et videt secreta Dei, intelligo illud quo facta est Scriptura divina; illud quo facta est difficilis et facilis; illud quo videtur dicere et contradicere; illud quo nullam utilitatem habent aliqui de ea; illud quo non observantes damnantur et adimpletur in eis; illud quo alii observantes salvantur in ea; et sto desuper[60].

Enciclopediile: Roger Bacon şi Vincent de Beauvais

Roger Bacon, gânditor franciscan, atent observator al dinamicilor culturale din vremea sa, luându-şi sarcina de a media noile orientări de tip ştiinţific şi poziţiile mai tradiţionale, este figura care, într-un anumit sens, exemplifică mai bine decât oricare alta efortul de reînnoire şi, în acelaşi timp, dezorientarea intelectualului din secolul al XIII-lea în faţa rapidei transformări a culturii.

Născut în jurul anului 1214, Roger începe în 1227 să frecventeze Universitatea din Oxford, unde are ocazia de a aprecia operele lui Cicero şi Seneca, autori care influenţează o bună parte a formaţiei sale umaniste. În 1240 este numit *magister artium*, sarcină care îl pune în situaţia de a se confrunta personal cu operele lui Aristotel. Între 1241 şi 1246, pe durata primei sale şederi la Paris, are ocazia de a evalua activitatea unor gânditori precum Albert cel Mare, Alexander de Hales, Guillaume din Auvergne: faţă de primii doi, pe care îi consideră printre cei care se propun, fără un merit efectiv, ca noi *auctoritates*, va exprima judecăţi foarte severe. Din această perioadă datează *Summa grammaticae*, *Summa sophismatibus et distinctionibus* şi *Summulae dialectices*. În 1247 se întoarce la Oxford, unde îl cunoaşte pe Robert Grosseteste (cca 1168-1253): învăţătura acestuia lasă în gândirea sa o amprentă deosebit de evidentă. În 1251 se află din nou la Paris unde se dedică comentariului la *Fizica* lui Aristotel. În jurul

59. „Această putere despre care vorbeşte Scriptura nu poate fi înţeleasă în această viaţă; şi cei care o citesc înţeleg puţin, iar cei care aud de la mine înţeleg mai mult; şi nici unii, nici alţii nu înţeleg în această viaţă, dar va veni vremea când veţi înţelege" – n.trad.
60. „Şi fiindcă sufletul meu se ridică adesea la tainele divine şi vede tainele lui Dumnezeu, înţeleg de ce a fost făcută Scriptura divină; de ce a fost făcută dificilă şi uşoară; de ce pare să zică şi să contrazică; de ce unii nu au niciun folos din ea; de ce aceia care nu o urmează sunt damnaţi şi se împlineşte în ei; de ce alţii care o urmează sunt mântuiţi în ea; iar eu rămân deasupra" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

anului 1257, Bacon intră în Ordinul Fraţilor Minori; câţiva ani mai târziu scrie *De multiplicatione specierum* (1260-1262) şi, poate în 1263, îl cunoaşte pe Guido Fulcodi, căruia, după ce acesta a devenit papă cu numele de Clement al IV-lea, îi trimite *Opus maius* (1267) şi *Opus minus* (1268), aceasta din urmă precedată de o lungă *Epistola* în care Roger Bacon expune liniile programatice ale enciclopediei sale, pe care va încerca să le precizeze ulterior în *Opus tertium* care a urmat. În 1272 începe să scrie *Compendium studii philosophiae*, lucrare ce va rămâne neterminată, în care, cu o oarecare violenţă, critică cultura şi societatea contemporane. Potrivit mărturiei din *Chronica XXIV generalium*, în 1278 Roger este acuzat că a susţinut *aliquas novitates suspectas*[61] şi, din acest motiv, este închis din ordinul ministrului general al Fraţilor Minori Girolamo d'Ascoli. Între 1290 şi 1292, Bacon se află din nou la Oxford, unde scrie *Compendium studii theologiae*, operă care încheie activitatea sa de gânditor şi, poate, dă mărturie despre ultima sa perioadă de viaţă.

Cu privire la Roger Bacon aici ne interesează în special *Opus maius*, *Opus minus*, *Opus tertium* şi *Epistola* adresată lui Clement al IV-lea, adică fragmentele a ceea ce el defineşte ca *scriptum principale*[62], o mare enciclopedie ştiinţifică pe care nu a reuşit să o realizeze. *Opus maius* este opera care, mai presus de toate, indică structura în interiorul căreia Bacon intenţiona să reunească materialele necesare elaborării discursului ştiinţific, dar şi premisele generale ale enciclopediei. Lucrarea este împărţită în şase cărţi: *Causae erroris*, *Linguarum cognitio*, *Mathematica*, *Perspectiva*, *Scientia experimentalis*, *Moralis philosophia*.

Potrivit lui Bacon, principalele obstacole în calea adevărului (*offendicula veritatis*) sunt: o acceptare neproblematizată a *auctoritates* care împiedică dezvoltarea cunoaşterii şi, de aceea, atingerea înţelepciunii; ataşamentul faţă de obişnuinţă; o înţelepciune doar aparentă, afişată cu scopul de a disimula ignoranţa.

Necesitatea cunoaşterii limbilor (*linguarum cognitio*) este susţinută de două motive fundamentale: în primul rând fiindcă, după părerea sa, latinii nu deţin încă întregul patrimoniu ebraic, grec şi arab, indispensabil pentru progresul cunoaşterii umane, de vreme ce Dumnezeu, la început, a revelat înţelepciunea popoarelor orientale, în special evreilor. Mai mult, în ceea ce priveşte înţelepciunea, latinii sunt destinaţi să ocupe ultimele locuri; după cum precizează în *Opus tertium*: *magnus defectus in studio sapientiae est apud philosophos latinos*[63]. Într-adevăr, printre autorii latini nu există matematicieni (*Rarissimi inveniuntur aliqui doctores et mathematici, et illi pessimum modum habent in docendo, et docent infinita superflua, propter quae omnes fere dispiciunt mathematica*[64]), iar acest fapt – cum se va vedea – constituie cu siguranţă o gravă lacună. În plus, *linguarum cognitio* este indispensabilă, fiindcă traducerile care pun la dispoziţia latinilor o parte din patrimoniul oriental sunt cu

61. „Unele noutăţi suspecte" – n.trad.
62. „Scrierea principală" – n.trad.
63. „La filosofii latini există o mare lipsă în preocuparea pentru înţelepciune" – n.trad.
64. „Se găsesc foarte puţini profesori şi matematicieni, şi [chiar şi] aceia au o metodă foarte rea de predare şi predau nenumărate lucruri inutile din cauza cărora aproape toţi disprețuiesc matematica" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

totul incorecte şi împiedică înţelegerea sensului precis din original. Ar fi cel puţin necesar – avertizează *Opus tertium* – ca *translator sciat scientiam quam vult transferre et sciat duas linguas, a qua et in quam transfert*[65].

Ceea ce nu înseamnă completa subevaluare, din partea lui Bacon, a gramaticii şi a retoricii latine; dimpotrivă, din punctul său de vedere, gramatica este propedeutică pentru artele din *quadrivium* şi deci pentru întreaga filosofie, după cum retorica are o mare utilitate morală. De aceea, gramatica şi retorica sunt utile „ştiinţelor principale" (*scientiae principales*) care slujesc teologiei, ştiinţă superioară amândurora. Autorii (*auctores*) latini continuă să reprezinte referinţe constante pentru „moralismul retoric" al lui Bacon: Horaţiu, dar în special Cicero şi, mai presus de toţi, Seneca „devin în *Opus maius* un triumvirat de elevată cunoaştere retorico-morală, clădită cu funcţie clar anti-ovidiană" (Franco Alessio).

Într-adevăr, Ovidiu este indicat de Bacon drept cel mai înalt reprezentant al poeziei inutile, aceea care nu are alt scop decât desfătarea: *„vani vero et curiosi poetae volunt delectari nec curant prodesse, et ideo multum obsunt morum onestati, ut Ovidius et ei consimiles"*[66].

Cicero şi Seneca îl interesează în mod deosebit întrucât ei au ştiut să unească într-o manieră foarte eficientă elocvenţa şi înţelepciunea. Dar sunt şi alte *auctoritates* care îl interesează: după cum afirmă la începutul lucrării sale *Grammatica graeca*, acestea sunt, mai întâi de toate, Biblia, urmată imediat de Sfântul Ieronim, cunoscător de latină şi ebraică, şi de o listă de autori selectaţi pentru credibilitatea lor ştiinţifică sau pentru că, fiind interesaţi „de greacă", se dovedesc deosebit de utili şi în didactica limbii latine.

> *Cupio quidem maxime sequi istos, Bedam, Priscianum, Donatum, Servium, Lucanum, Iuvenalem, Stachium, Horacium, Persium, Iuvencum, Aratorem, Prudencium, Paulinum, Prosperum, Sedulium, Isidorum, Plinium, quia hi sunt de antiquioribus et certioribus et qui plus sciverunt de greco et per consequens de grammatica latinorum*[67].

Dar, cu siguranţă, nu pe retorica latinilor se poate întemeia noua înţelepciune: într-adevăr, în a treia parte din *Opus maius*, Bacon indică în *Mathematica* principalul instrument al ştiinţei, de vreme ce ea priveşte nu doar cea mai mare parte a ştiinţelor naturale, ci însăşi Sfânta Scriptură. Practic, ea este *alphabetum philosophiae*[68] şi atât ea, cât şi *expositiones Scripturae*[69] sunt atât de pline de numere, figuri şi alte elemente

65. „Traducătorul să cunoască ştiinţa pe care vrea să o traducă şi să ştie două limbi, cea din care şi cea în care traduce" – n.trad.
66. „Însă poeţi vanitoşi şi eleganţi vor să desfete şi nu se îngrijesc să fie de folos, şi de aceea se împotrivesc mult onestităţii moravurilor, precum Ovidiu şi cei asemenea lui" – n.trad.
67. „Chiar doresc foarte mult să-i urmez pe aceştia, Beda, Priscian, Donatus, Servius, Lucan, Juvenal, Statius, Horaţiu, Persius, Juvencus, Arator, Prudenţiu, Paulin, Prosper, Sedulius, Isidor, Pliniu, fiindcă aceştia sunt dintre cei mai vechi şi mai siguri şi care au ştiut mai multă greacă şi, în consecinţă, [mai multă] gramatică latină" – n.trad.
68. „Alfabetul filosofiei" – n.trad.
69. „Relatările din Scripturi" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

matematice, încât pare cu totul legitimă o metodă care să se caracterizeze prin *comparando mathematicam ad theologiam*[70]. Matematica este principala disciplină pe care trebuie să se întemeieze orice cercetare: de ea, singura care poate garanta exactitatea unei demonstraţii fără eroare şi lipsite de dubii, depinde însăşi puterea logicii.

Optica, sau *Perspectiva*, studiind propagarea luminii pe baza regulilor geometriei, este o ştiinţă în stare nu doar să explice lumea sensibilă, ci şi raţiunile sale teologice. În acest sens, Bacon expune o teorie care va fi elaborată sistematic în *De multiplicatione specierum* şi care se dovedeşte puternic condiţionată de speculaţia lui Robert Grosseteste. Într-adevăr, împrumutând de la Grosseteste principiul potrivit căruia lumina derivă din Fiinţa Supremă şi este *prima forma corporea*[71] care dă formă tuturor lucrurilor prin intermediul unei eterne auto-multiplicări, Bacon susţine că optica permite explicarea întregului univers şi conectarea lui la Fiinţa Supremă.

A şasea parte din *Opus maius* tratează despre *Scientia experimentalis*, definită ca *perfectior omnibus, cui omnes famulantur, et quae omnes miro modo certificat*[72]. Într-adevăr, sunt două moduri de a cunoaşte: raţionamentul şi experienţa. Totuşi, de la raţionament se ajunge la concluzie, nu la absoluta certitudine a intuirii adevărului, care va putea fi atinsă doar prin intermediul experienţei. Ştiinţa experimentală *negligit argumenta quoniam non certificant, quantumcumque sint fortia, nisi simul adsit experientia conclusionis*[73]. Potrivit lui Bacon, experienţa este de două feluri: empirică sau externă, spirituală sau internă. Aceasta din urmă, care se poate folosi de trei tipuri de iluminare (generală, tradiţională şi specială), este acea *via mystica*[74] care, prin intermediul anumitor grade (iluminare pur ştiinţifică, virtute, daruri ale Duhului Sfânt, fericiri, pacea lui Dumnezeu), conduce la cunoaşterea extatică ce îi îngăduie fiecărui om să vadă şi să încerce lucruri care nu pot fi exprimate în cuvinte. Iar cel care s-a obişnuit cu aceste experienţe – conchide Bacon – poate deveni sigur el însuşi şi îi poate face siguri şi pe alţii, atât cu privire la ştiinţele spirituale, cât şi cu privire la toate ştiinţele umane.

Ultima parte din *Opus maius* este dedicată acelei *Moralis philosophia*, care reprezintă scopul şi încoronarea oricărei ştiinţe, *est scientia optima, et respectu cuius aliae non habent comparationem, quia haec sola docet bonum animae*[75]; toate celelalte ştiinţe îi sunt complementare, punându-i la dispoziţie adevărurile lor şi tot ceea ce au dobândit ele.

Aşadar, cel mai riguros experimentalism teoretizat de Bacon sfârşeşte în misticism, iar matematica ajunge să servească moralei, într-un discurs care, pornind de la aristotelism, se întoarce la Platon prin intermediul augustinismului. Prin această

---

70. „Asocierea matematicii cu teologia" – n.trad.
71. „Prima formă corporală – n.trad.
72. „Mai desăvârşită decât toate, căreia toate îi slujesc şi care în mod uimitor le confirmă pe toate" – n.trad.
73. „Nesocoteşte argumentele fiindcă, oricât ar fi de puternice, nu confirmă decât dacă în acelaşi timp se verifică experimentarea concluziei" – n.trad.
74. „Cale mistică" – n.trad.
75. „Este cea mai bună ştiinţă şi cu care celelalte nici nu se compară, fiindcă ea singură [ne] învaţă [ceea ce e] bine pentru suflet" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

încercare a sa de a sintetiza Aristotel şi Augustin, logică, matematică şi teoria iluminării, interesul filologic şi relativizarea *auctoritates*, gândirea lui Roger Bacon este o manifestare foarte eficientă a complexităţii culturale a unui secol care, aşa cum pomeneam, porneşte către viitor ducând cu sine o mare parte din bagajul cultural moştenit dintr-un trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat. Dar, dincolo de aceasta, obiectivele pe care Bacon le-a atribuit nerealizatului *scriptum principale* sunt mărci ale unei evoluţii de netăgăduit: „elementul «de concepere», alături de atenţia faţă de experienţă şi faţă de lumea lucrurilor (*res*), sugerează viitoarea schimbare a enciclopediei dintr-un sistem închis de cunoaştere într-un proiect pentru «a schimba modul comun de a gândi», după cum vor scrie sute de ani mai târziu enciclopediştii francezi" (Maria Teresa Beonio Brocchieri).

Dacă, prin intermediul gânditorilor şi misticilor franciscani, filosofia de sorginte augustiniană rezistă cu atâta tenacitate, în alte medii îşi face loc şi se consolidează o speculaţie care atribuie roluri relevante raţiunii umane, ştiinţelor naturale şi acelor discipline necesare reorganizării unei civilizaţii mai pământeşti şi, s-ar putea spune, antropocentrice.

O abordare mai tradiţională avansează enciclopedia lui Vincent de Beauvais (cca 1190 – cca 1264), a cărui biografie poate fi reconstituită pe baza puţinelor date sigure. Practic, se poate doar afirma că Vincent, în jurul anului 1220, aflându-se la Paris pentru studii, a îmbrăcat haina dominicană în conventul local St.-Jacques, pentru a se transfera ulterior în cel de la Beauvais, întemeiat în 1230. Un document ne permite să stabilim că, în 1246, era vicarul priorului din conventul de la Beauvais, însărcinat să stabilească normele pe care ar fi trebuit să le respecte fraţii şi surorile care îşi desfăşurau activitatea în spitalul din regiune. În plus, se poate susţine că, în ciuda a ceea ce se poate citi în titlurile ediţiilor tipărite ale unor opere ale sale, dominicanul nu a fost episcop de Beauvais. Când cistercienii abaţiei de la Royaumont, fondată în 1228 de Ludovic al IX-lea, regele Franţei, au solicitat un lector dominican, Vincent şi-a asumat această sarcină. La Royaumont, unde Ludovic al IX-lea se ducea des pentru perioade îndelungate, acest frate, în afara faptului că desfăşura activitatea de lector pentru cistercieni, a devenit predicator al familiei regale şi s-a alăturat preceptorului fiilor lui Ludovic al IX-lea. Din acest motiv, dominicanul a putut stabili bune raporturi de prietenie şi culturale cu regele; într-adevăr, după cum el însuşi declară, la curte a devenit *domesticus, familiaris*[76], şi a obţinut de la rege permisiunea de a vizita bibliotecile regatului. Fără îndoială, această circumstanţă i-a înlesnit munca de enciclopedist şi compilator, activitate pe care Ludovic al IX-lea a încurajat-o chiar şi prin consistente susţineri financiare. În schimb, nu se poate preciza rolul dominicanului în cadrul organizării bibliotecii regale instituite la Paris în 1253, chiar dacă în această privinţă e uşor să ne imaginăm din partea sa un interes activ şi competent.

Raporturile cu curtea au prilejuit unele opere sigure ale lui Vincent de Beauvais, în special *De eruditione filiorum nobilium*, *Liber consolatorius ad Ludovicum regem de morte filii* şi *De morali principis institutione*. Prima, compusă în jurul anului 1224,

76. „De-al casei, din familie" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

este dedicată reginei Margareta. În mintea autorului, această lucrare ar fi trebuit să constituie o parte dintr-un tratat mai amplu *de statu principis et de totius regalis curiae [...] necnon et de reipublicae administratione, ac totius regni gubernatione*[77]. Dar acest tratat nu a văzut niciodată lumina și, în *De eruditione*, Vincent se mulțumește să susțină că formarea fiilor de nobili trebuie să pornească de la pedagogia exprimată în cărțile sapiențiale ale Bibliei, ale căror afirmații sunt adresate „fiecărui credincios și mai ales principelui". E vorba de aceeași premisă de la care pornește *De morali principis institutione*, compusă în jurul anilor 1261-1263, dedicată regelui Franței Ludovic al IX-lea și lui Teobald regele Navarrei. În acest al doilea tratat, Vincent examinează într-o manieră foarte minuțioasă pericolele care pot amenința viața virtuoasă a unui principe sau a unei principese și elaborează un discurs cuprinzător în care, chiar și pe urmele lui Hugo de Saint-Victor, este accentuată dimensiunea ecleziologică a educației morale a principelui. Într-adevăr, *De morali principis institutione* debutează cu un citat din Scrisoarea Sfântului Paul către Romani (cap. 12), în baza căruia, din moment ce *multi unum corpus summus in Christo, singuli autem alter alterius membra*[78], este absolut necesar ca acela care conduce să se dovedească deosebit de sârguincios în a respecta preceptele moralei creștine, așa încât să fie de folos Bisericii care, *universitas fidelium, corpus Christi vocatur*[79]. În ambele opuscule, autorul propune un ansamblu de principii pedagogico-morale de derivație atât biblică, cât și clasic-patristică. Referirile la autorii păgâni nu ne îngăduie să calificăm drept „laic" idealul pedagogic ce emerge din aceste două tratate, sensibil influențate de orientări de clară matrice monastică. *Liber consolatorius ad Ludovicum regem* a fost compus ca urmare a morții principelui Ludovic (15 ianuarie 1260), eveniment care îi oferă autorului prilejul de a redacta un soi de mic tratat despre viața veșnică. Despre cele trei opere amintite se poate spune că sunt florilegii în adevăratul sens al cuvântului, iar deosebita lor valoare pare să vină din rigoarea metodologică pe care o dovedește Vincent în activitatea sa de compilator informat.

Tot compilația este caracteristică celor două opuscule exegetice *Super orationem dominicam* și *Super salutationem angelicam*, dar și operelor de tip hagiografic precum *De laudibus beatae Mariae Virginis* și *De laudibus beati Iohannis evangelistae*, redactate în baza literaturii apocrife, pentru a răspunde exigențelor de informare istorică pe care Evangheliile nu reușeau să le satisfacă. În prima lucrare, într-adevăr, Vincent sintetizează *quedam ... antiqua scripta*[80], de vreme ce *de gestis beatissime Virginis Dei genitricis admodum pauca in evangelica reperiuntur hystoria*[81]; și *sub eadem forma*[82] compilează opusculul despre viața Sfântului Ioan Evanghelistul.

77. „Despre starea principelui și a întregii curți regale [...] dar și despre administrarea statului și despre guvernarea întregului regat" – n.trad.
78. „Cei mulți un trup suntem în Christos și fiecare suntem mădulare unii altora" – n.trad.
79. „Comunitate a tuturor credincioșilor, este numită trupul lui Christos" – n.trad.
80. „Unele ... scrieri antice" – n.trad.
81. „Despre faptele Preafericitei Fecioare, Născătoarea lui Dumnezeu, se găsesc foarte puține în istoriile evanghelice" – n.trad.
82. „În aceeași formă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Din *De sancta Trinitate* şi din *Liber gratiae Redemptoris* se poate deduce ţelul specific al lui Vincent de Beauvais, care îşi găseşte cel mai pasional motiv de studiu şi cercetare în reflecţia teologică bine ancorată în evenimentele istorice. Practic, cu primul tratat dominicanul a vrut să ofere un *manualem libellum*[83] despre Treimea în raport cu care *tamquam in archetypo mundus ipse ab aeterno ordinatus est*[84]. Acestei lucrări îi urmează a doua, fiindcă, deşi *indivisa sint opera sancte Trinitatis*[85], totuşi, *Filio Dei specialiter attribuitur opus nostre redemptionis*[86]. După o astfel de premisă, în *Liber gratiae* vorbeşte despre Christos ca Fiu al lui Dumnezeu şi în special ca om, evidenţiind semnificaţia istorică şi teologică a principalelor episoade ale vieţii sale pământeşti, de la naştere la întemeierea Bisericii. A face evidente principiile teologice ale istoriei mântuirii este obiectivul primar pe care Vincent de Beauvais încearcă să îl atingă pe baza autorităţilor în special patristice, selectate după criterii personale (*paucos flores ex eorum patrum opuscolis pro modulo ingenii nostri electos*[87]), sintetizate şi organizate *per ordinem congruum*[88].

Dar în special în masiva lucrare *Speculum maius* se manifestă atitudinea lui Vincent de Beauvais faţă de compilaţie. Potrivit prologului general care se poate citi în ediţia Douai (1624), opera a fost gândită după o schemă cvadripartită:

> *ipsum opus universum tanquam in quatuor volumina perfecta, et a se invicem separata distinxi. Quarum una continet totam historiam naturalem. Alia vero totam seriem doctrinalem. Tertia vero totam eruditionem moralem. Quarta totam historiam temporalem*[89].

Într-adevăr, *Speculum maius* a fost transmis împărţit în *naturale*, *doctrinale*, *morale* şi *historiale*. *Speculum morale* însă este cu siguranţă apocrif: conţinutul său pare rezultatul sintezei, realizată de mai mulţi autori, a operelor lui Toma de Aquino, iar datarea sa poate fi plasată între sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul celui de-al XIV-lea. În plus, un manuscris de la Dijon indică pentru enciclopedie o diviziune bipartită, îngăduind să se presupună că planul iniţial al dominicanului prevedea *Naturale* şi *Doctrinale* reunite într-o singură parte, plan care, în esenţă, caracterizează opera şi în actuala sa diviziune. Practic, aşa cum s-a observat, „*Speculum* se dezvoltă pe o direcţie orizontală, *Speculum naturale* şi *Speculum doctrinale*, configurându-se ca o *summa* de documentare a ştiinţei contemporane, şi pe o direcţie

83. „Cărţulie la îndemână" – n.trad.
84. „Ca faţă de un arhetip lumea însăşi a fost ordonată din veşnicie" – n.trad.
85. „Lucrările Sfintei Treimi sunt neseparate" – n.trad.
86. „În special Fiului lui Dumnezeu i se atribuie lucrarea mântuirii noastre" – n.trad.
87. „Puţine flori dintre opusculele acelor Părinţi, alese după mica măsură a priceperii noastre" – n.trad.
88. „După o ordine potrivită" – n.trad.
89. „Am divizat întreaga opera în, ca să spuns astfel, patru volume încheiate şi separate unul de altul. Dintre acestea, unul conţine toată istoria naturală. Al doilea, toată seria doctrinară. Al treilea, toată erudiţia morală. Al patrulea, toată istoria temporală" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

verticală, reconstituind în *Speculum historiale* evenimentele din lume de la origini până la jumătatea secolului al XIII-lea" (Claudio Scarpati).

Tot în prolog citim şi motivele care au justificat truda lui Vincent de Beauvais. În primul rând, ea s-a dovedit necesară pentru a stăvili marea confuzie provocată în legătură cu modul de citare a surselor: criteriile erau de aşa natură încât *quae esset sententia, vel cuius auctoris esset omnino nesciretur*[90]. În plus, în această privinţă trebuia să se pună capăt dezinvolturii cu care, în trecut, gândirea unui autor era corectată şi falsificată în diverse feluri:

> *Aut verborum aliqua parte dempta, vel addita, vel mutata, sensus auctoris corrumpebatur: sic de dictis Philosophorum, aut Poetarum; sic de narrationibus Historicorum fiebat, dum unius nomen pro alio sumebatur, vel dictorum veritas simpliciter evertebatur*[91].

În al doilea rând, opera îşi găseşte justificare în faptul că marea reînnoire petrecută de curând, atât în studierea disciplinelor seculare, cât şi în cea a exegezei biblice, produsese – cel puţin după cum ne spune autorul – o abandonare aproape totală a istoriilor ecleziastice care, în schimb, trebuie recomandate nu doar pentru valoarea lor literară şi culturală, ci şi pentru capacitatea lor de edificare:

> *Videbam praeterea, iuxta Danielis prophetiam, temporibus nostris non tantummodo saecularium litterarum, verum etiam divinarum scripturarum ubique multiplicatam esse scientiam, omnesque, praecipue fratres nostros, assidue sacrorum librorum historicis ac mysticis expositionibus, insuper et obscurioribus quaestionibus enodandis insistere. Inter haec autem historias ecclesiasticas – quarum lacte pascebatur antiquorum simplicitas – quodammodo viluisse, et in neglectum venisse; cum tamen non solum utique voluptatis ac recreationis spiritum, verum etiam aedificationis plurimum in se contineant*[92].

Susţinută de aceste două motivaţii principale şi după ce a luat ca model operele *Etymologiae* a lui Isidor de Sevilla, *Didascalicon* a lui Hugo de Saint-Victor şi *Liber excerptionum* a lui Richard de Saint-Victor – ale căror întindere şi conţinut îi sugerează autorului calificativul de *maius* pentru al său *speculum* –, enciclopedia lui Vincent

90. „Nu se ştia deloc care era opinia sau a cărui autor era" – n.trad.
91. „Sensul autorului era distorsionat fie prin înlăturarea, fie prin adăugarea, fie prin modificarea unei părţi a cuvintelor; aşa se întâmpla cu privire la spusele filosofilor sau poeţilor, [şi tot] astfel cu privire la naraţiunile istoricilor, câtă vreme numele unuia era confundat cu altul sau pur şi simplu era răsturnat adevărul celor spuse" – n.trad.
92. „Pe lângă acestea, vedeam, potrivit profeţiei lui Daniel, că în vremurile noastre a sporit pretutindeni cunoaşterea nu doar a studiilor lumeşti, ci şi a divinelor Scripturi şi că toţi, mai cu seamă fraţii noştri, insistă asiduu pe expunerile istorice şi mistice ale cărţilor sacre, ba chiar pe cele mai obscure chestiuni de dezlegat. Între acestea însă, istoriile ecleziastice – din al căror lapte se hrănea simplitatea celor din vechime – au pierdut oarecum din valoare şi au ajuns [să fie] neglijate, deşi, fără îndoială, multe conţin nu doar un spirit de desfătare şi recreere, ci şi de edificare" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

de Beauvais se propune ca o *imago mundi*[93] care, pornind de la Dumnezeu, creator al tuturor lucrurilor, după ce a examinat cosmosul şi după ce a ilustrat conţinutul şi utilitatea tuturor ştiinţelor, reparcurge minuţios etapele istoriei umanităţii. Într-adevăr, în cele treizeci şi trei de cărţi care alcătuiesc *Speculum naturale* transcrie materialele care abordează în primul rând originea, natura şi proprietăţile elementelor universului, înşiruite potrivit ordinii în care au fost create; apoi cele referitoare la studierea omului, în dubla sa natură corporală şi spirituală, a sufletului, simţurilor, a proprietăţilor corpului; în sfârşit cele necesare definirii naturii omului, păcatului originar şi consecinţelor sale.

În *Speculum doctrinale*, divizat în şaptesprezece cărţi, după ce a făcut o sinteză a materiei despre păcatul originar, expusă în prima parte a enciclopediei, Vincent de Beauvais tratează *de hominis lapsi reparatione, hoc est de his quibus a lapsu multiplici reparatum est genus humanum, scilicet de numero et materia omnium scientiarum*[94]. Într-adevăr, secţiunea *Doctrinale* conţine informaţii *de doctrinis et artibus*[95], adică despre limba latină, despre artele liberale şi practice, despre *monastica scientia*[96], despre economie, despre drept, despre organizarea corporativă, despre medicină, despre fizică, *id est naturalis philosophia*[97], despre matematică, despre metafizică şi despre teologie, *regina omnium scientiarum*[98].

În sfârşit, în cele treizeci şi unu de cărţi din *Speculum historiale* se oferă sinteza a 2373 de ani de istorie, adică a evenimentelor petrecute între naşterea primului om şi anul 1250. Ultimul capitol ilustrează teologia istoriei, cele de pe urmă zile ale omului, profeţiile lui Gioacchino da Fiore şi Hildegard din Bingen, comuniunea sfinţilor şi viziunea beatifică pe care o va avea umanitatea.

Speculum maius este cel mai reuşit rezultat al vocaţiei de compilator a lui Vincent de Beauvais. Într-adevăr, el declară:

> *visum est ... quosdam flores pro modulo ingenii mei electos, ex omnibus fere quos legere potui, sive nostrorum, id est, catholicorum doctorum, sive gentilium, scilicet philosophorum et poetarum, et ex utrisque historicorum, in unum corpus voluminis quodam compendio et ordine summatim redigere*[99].

93. „Imagine a lumii" – n.trad.
94. „Despre restaurarea omului căzut, adică despre cele prin care, din multipla cădere, a fost restaurat neamul omenesc, adică despre numărul şi conţinutul tuturor ştiinţelor" – n.trad.
95. „Despre doctrine şi arte" – n.trad.
96. „Ştiinţa monastică", termen tehnic pentru gânditorii secolelor XII-XIII, cu referire la viaţa individuală şi separată, în opoziţie cu viaţa asociativă – n.trad.
97. „Adică filosofia naturală" – n.trad.
98. „Regina tuturor ştiinţelor" – n.trad.
99. „[Mi] s-a părut [potrivit] să reunesc pe scurt, într-o anumită sinteză şi ordine, într-un singur corp de volum unele florilegii alese după mica măsură a priceperii mele din aproape toate [cărţile] pe care am putut să le citesc, fie ale alor noştri, adică ale învăţătorilor catolici, fie ale celor ai neamurilor, adică ale filosofilor şi poeţilor, şi ale istoricilor din ambele părţi" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Şi e vorba de un efort de compilare care presupune colaborarea unei echipe de cercetare (*Nec ignoro me non omnia, quae scripta sunt invenisse, vel legere potuisse*[100]); Vincent nu ascunde acest fapt şi declară că pentru lectura întregii sau aproape întregii opere a lui Aristotel a recurs la ajutorul confraţilor săi.

Mulţi scriitori, fie creştini, fie păgâni, vin să umple paginile unei enciclopedii în care se intenţionează sintetizarea cunoaşterii umane. Bineînţeles, dominicanul nu poate renunţa la o ierarhizare a surselor, în baza căreia Sfânta Scriptură ocupă primul loc, urmată de dispoziţiile conciliare şi de decretaliile papale, cărora le urmează, la final, operele autorilor „neamurilor". Cu toate acestea, este adevărat că avertismentul preliminar care îl angajează pe autor în capitolul al X-lea din prologul general, *De impari auctoritate eorum quae excerpta sunt*, sfârşeşte prin a se dovedi mai degrabă programatic decât real, atunci când, în *Speculum*, suntem constrânşi să luăm act că „pentru orice chestiune se face un fel de echilibrare a mărturiilor şi a contribuţiilor anticilor şi modernilor, ale autorilor clasici şi creştini. Tocmai alăturarea acestei caracteristici la impulsul către exhaustivitate conferă singularitate operei, deoarece în ea, mai mult decât în oricare altă compilaţie din Evul Mediu târziu, rangul şi spaţiul acordat culturii antice este cel puţin egal, dacă nu superior celui acordat culturii biblice şi creştine" (Claudio Scarpati).

Din acest punct de vedere, foarte semnificativ este modul în care în *Doctrinale*, după o abordare care, exaltând valoarea filosofiei şi a teologiei, devalorizează mult rolul retoricii şi, mai ales, pe cel al poeticii, este apoi legitimată posibilitatea unui recurs masiv la producţia literară a oratorilor şi poeţilor păgâni.

Chiar şi pentru Vincent de Beauvais arta cuvântului este deja legată, în mod esenţial, de filosofie. Într-adevăr, artele din *trivium* sunt subordonate, toate, logicii definite ca *disputatio acuta verum a falso distinguens*[101]: gramaticii îi este rezervată sarcina de a explica, pe baza autorităţii aproape exclusive a lui Isidor de Sevilla şi a lui Petrus Elias, cuvintele greceşti şi latine, diferitele părţi ale discursului, barbarismele, solecismele, figurile de stil şi aşa mai departe; retorica este considerată în mod exclusiv ca *disciplina ad persuadendum quaeque idonea*[102]. Poetica este desconsiderată şi mai mult, de vreme ce, aşa cum susţinea Al-Farabi, acesteia nu îi revine decât, eventual, sarcina de a face să se creadă ceva atunci când nu există alte argumente decât cele întemeiate pe probabilitate sau pe verosimilitudine (*Poeticae proprium est sermonibus suis facere imaginare aliquid pulchrum vel foedum, quod non est, ita ut auditor credat et aliquando abhorreat vel appetat*[103]). Însă tocmai legătura dintre arta cuvântului şi filosofie este aceea care atribuie retoricii şi poeticii un rol neepuizat încă: într-adevăr, filosofia depăşeşte logica, având ca scop etica, ştiinţă căreia oratorii şi poeţii păgâni i-au adus contribuţii deosebit de remarcabile.

---

100. „Şi nu îmi e necunoscut că nu am găsit toate cele ce au fost scrise sau că nu le-am putut citi" – n.trad.
101. „Dezbatere pătrunzătoare care distinge adevărul de fals" – n.trad.
102. „Disciplină aptă pentru a persuada în legătură cu orice" – n.trad.
103. „Îi este propriu poeticii ca, prin discursurile sale, să facă să se imagineze ceva frumos sau urât, ceva ce nu există, aşa încât cel care aude să creadă şi, uneori, să se teamă sau să-şi dorească [acel lucru]" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Pe baza unei astfel de justificări, în compilarea cărţilor IV şi V din *Doctrinale*, dedicate acelei *scientia regendi se ipsum*[104], Vincent de Beauvais îşi poate selecta „florile" mai degrabă în grădinile Antichităţii clasice, fie latine (Cicero, Seneca, Valerius Maximus, Ovidiu, Tibul, Marţial, Horaţiu, Lucan, Petronius, Juvenal, Persius), fie greceşti (în special Aristotel, dar şi *dicta*[105] socratice, Platon, Xenofon, Demostene, Menandru), decât în cele ale literaturii ecleziastice. În esenţă, cel puţin în ceea ce priveşte morala individuală, diferenţa de neînlăturat între virtutea păgână şi cea creştină pare deja să înregistreze apropieri oarecum interesante.

Fabricius a încercat să facă o listă cu autorii clasici, creştini şi medievali de la care Vincent preia materialul organizat în *Speculum* şi a înregistrat cam patru sute cincizeci doar pentru *Speculum naturale*. Cu toate acestea, trebuie să se observe că sursele citite personal de către compilator sau de către echipa sa sunt în mod clar o minoritate; altele continuă să fie citate ca surse secundare, în special pe baza instrumentelor devenite canon, precum *Chronicon* a lui Eusebiu-Ieronim, *Etymologiae* a lui Isidor, *Dicta* a lui Valerius Maximus, *Historiae* ale lui Orosius şi Beda şi mai ales *Historia scholastica* a lui Petrus Comestor.

Se pare însă că, inclusiv atunci când se foloseşte de astfel de instrumente şi florilegii, Vincent recurge la manuscrise complete pentru a corecta şi integra acele *excerpta* pe care le găseşte acolo. Este sigur că noile exigenţe ştiinţifico-filosofice determină lectura aproape a întregii opere a lui Aristotel. E vorba de o lectură critică ce îi permite compilatorului să pună în discuţie autenticitatea operelor atribuite gânditorului grec: Vincent greşeşte uneori în judecăţile sale, ca în cazul operelor *Rhetorica* sau *De animalibus*, pe care le consideră apocrife; alteori nu se înşală, ca atunci când, de exemplu, propune să se elimine din catalogul aristotelic opere precum *De diaeta servanda* sau *Epistola ad Alexandrum*.

În ceea ce priveşte literatura greacă, Vincent dă dovadă că a citit integral, în afară de Aristotel, traducerile latine ale primei părţi din *Timaios* a lui Platon, *Isagogele* lui Porfir – unul dintre textele de bază ale noilor studii de logică –, unele pagini din Plutarh, rezumatul *Iliadei* transmis în *Epitome Homeri carmine Latino reddita*, Esop în traducerea *Romulus* şi *Historia de excidio Troiae* a lui Pseudo-Dares Phrygius.

Relativ la literatura latină, se poate spune că Vincent are în vedere în special textele lui Seneca şi Cicero. De la Seneca, opera cea mai citită şi mai citată este epistolarul *ad Lucilium*, dar foarte studiate sunt şi *De beneficiis*, *Naturales quaestiones* şi *Epistolae ad Paulum Apostolum*, pe care le considera autentice. În ceea ce îl priveşte pe Cicero, Vincent se dovedeşte deosebit de interesat de *De oratore*, *De officiis*, *De amicitia*, *De senectute*, *Paradoxa Stoicorum*, *Tusculanae disputationes*, *De legibus* şi *De finibus*.

Dintre istorici îi preferă pe Valerius Maximus, Sallustius, Suetonius; Plinius cel Bătrân şi M. Terentius Varro sunt autorii de literatură ştiinţifică pe care îi apreciază mai mult. *Speculum* le acordă poeţilor un credit mai mic decât prozatorilor: însă Horaţiu şi Marţial sunt consideraţi autori foarte buni şi de o mare utilitate morală.

104. „Ştiinţa de a se guverna pe sine" – n.trad.
105. „Sentinţe" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Juvencus, Prudenţiu, Sedulius, Ennodius şi Arator sunt poeţii creştini cei mai cunoscuţi şi mai citaţi; acestora Vincent le alătură, în afară de autorii citaţi mai sus, prozatori precum Tertulian, Augustin, Lactantius, Ambrozie, Ieronim, Gennadius, Sigebert de Gembloux (Sigebertus Gemblacensis), Victorinii, Bernard de Clairvaux, consideraţi, împreună cu Boetius şi Cassiodor, cei mai buni intelectuali ai sintezei romano-creştine.

După cum se vede, preferinţele lui Vincent de Beauvais nu se îndepărtează prea mult de cele ale lui Roger Bacon. Dar nu atât lista autorilor citiţi personal şi, mai mult sau mai puţin, citaţi este cea care caracterizează *Speculum maius*, cât mai degrabă ardoarea filologică a compilatorului, orientat să restabilească, atât cât poate de bine, textul autentic al autorului pe care îl citează, eliberându-l de adăugirile care, uneori, îl fac de nerecunoscut. La aceasta trebuie să se adauge conştiinţa clară a unei tradiţii care se reînnoieşte cel puţin din punctul de vedere al metodei; într-adevăr, în prima carte a secţiunii *Naturale* se poate citi:

> *Hoc ipsum opus [...] antiquum certe auctoritate et materia: novum vero partium compilatione, et earum aggregatione. Cum hoc ipsum opus utique meum simpliciter non sit, sed illorum potius ex quorum dictis fere totum contexui. Nam ex meo ingenio pauca, et quasi nulla addidi*[106].

Iar reînnoirea nu vizează doar metoda adoptată de compilator, ci şi, mai ales, abordarea celui care utilizează enciclopedia. Într-adevăr, Vincent îşi asumă sarcina aproape unică de a aduna materiale indicându-le caracterul autentic sau apocrif: *lector inter authentica et apochrypha discernere sciat, sicque rationis arbitrio quod voluerit eligat, quod autem noluerit relinquat*[107]. Este vorba despre o afirmaţie care dă mărturie despre progresiva depăşire de către intelectualul secolului al XIII-lea a multora dintre preocupările care constrânseseră până atunci Evul Mediu să multiplice acele *accessus ad auctores*[108] susceptibile de a stabili distanţe din ce în ce mai evidente faţă de Antichitatea clasică.

Istoriografia. Salimbene de Adam

În special istoriografia, genul literar preferat de scriitorii secolului al XIII-lea, este influenţată de inovaţiile culturale introduse de speculaţia filosofico-teologică din această perioadă. Într-adevăr, istoriografia se dovedeşte caracterizată în general de o evidentă atenţie faţă de experienţa personală, faţă de lucruri, de o exigenţă de

106. „Însăşi această operă [...] [este] cu siguranţă antică prin autoritate şi conţinut: dar nouă prin compilarea părţilor şi prin asocierea lor. Fiindcă, oricum, însăşi această operă nu este doar a mea, ci mai degrabă a acelora din ale căror spuse am alcătuit aproape totul; căci am adăugat puţine şi aproape nimic din mintea mea" – n.trad.
107. „Cititorul să ştie să discearnă între [opere] autentice şi apocrife şi astfel, prin hotărârea raţiunii, să aleagă ce vrea, iar ce nu vrea să lase [deoparte]" – n.trad.
108. „Introduceri la autori" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

certitudine care conduce la o mai mare atenție față de alegerea surselor, foarte adesea evaluate critic.

Inovațiile se dovedesc mai puțin evidente în opere care perpetuează tipologii consacrate de succes, precum cronicile universale; însă ele devin mai consistente în texte redactate pe baza unor modele mai recente – cronicile regatelor –, sau, în special în ceea ce privește Italia, în producția istoriografică ce își găsește obiectivele și limitele spațio-temporale în celebrarea sau în simpla narare a faptelor legate de ultimele evenimente politico-instituționale reprezentate de Comune – cronicile municipale.

Cel mai evident element de noutate pare să consiste în detașarea progresivă a scriiturii istoriografice de acea tendință aproape generală de a trata episoade ale istoriei – fie ea o istorie a întregii umanități, a regatelor sau a cetăților – în așa fel încât să permită o lectură a faptelor în cheie profetică. Într-adevăr, istoricii secolului al XIII-lea sunt din ce în ce mai puțin interesați să reanalizeze faptele istorice potrivit vârstelor lumii, scandate în baza zilelor creației sau în baza evoluției umanității considerate *ante legem, sub lege et in gratia*. Ceea ce nu înseamnă renunțarea necondiționată la a întrezări providențialul plan al lui Dumnezeu în succesiunea întâmplărilor; nici nu apare atenuată, în special în timpul primei jumătăți a secolului și cu prilejul crizei dintre Imperiu și Papalitate, necesitatea de a interpreta instituții sau figuri cu valență universală drept semne clare ale împlinirii progresive a istoriei omenirii. Cu toate acestea, în istoriografia secolului al XIII-lea, condiționările exercitate de Gioacchino da Fiore (†1202) au fost relative: potrivit acestuia, evoluția istoriei nu se poate desfășura decât în mod trinitar, de la epoca Tatălui, la cea a Fiului, la cea a Duhului, semnele iminenței acesteia din urmă părându-i-se foarte clare. Este adevărat că profețiile lui Gioacchino, în special datorită faptului că indicau în reînnoirea ordinelor religioase caracteristicile ultimei epoci, i-au condiționat pe mulți dintre gânditorii secolului al XIII-lea, în special pe cei din mediul franciscan; dar e vorba, tocmai, de gânditori, de teologi ai istoriei care preferă să abordeze chestiunea raportului dintre eveniment și semnificația sa istorico-profetică în opere exegetice sau în tratate care au de-a face prea puțin sau deloc cu genul cronicilor sau al istoriilor/*historiae* (să ne gândim la *Collationes in Hexaemeron* a lui Bonaventura da Bagnoregio sau la comentariul la Apocalipsă al lui Pierre de Jean Olivi/Petrus Joannis Olivi).

„Croniștii secolului al XIII-lea" – afirmă Beryl Smalley – „nu au încercat să examineze noua periodizare pentru a decide dacă aceasta se aplica sau nu materialului lor. Dacă cineva a făcut această evaluare și a refuzat-o considerând-o un instrument inutil pentru un istoric, a făcut-o în tăcere".

Într-adevăr, cronicile universale din secolul al XIII-lea sunt deosebit de îndatorate față de deja menționata *Historia scholastica* a lui Petrus Comestor – dincolo de *Historia ecclesiastica* a lui Eusebiu de Cezareea, de un succes neerodat –, care funcționează fie ca tramă narativă generală pentru tratarea evenimentelor petrecute de la crearea lumii până în primul secol al erei creștine, fie ca model ideologic, imitat cu o atenție îndreptată din ce în ce mai mult către datele obiective, față de care atitudinea erudită a cronicarului de secol XIII are prilejul de a se manifesta într-un mod special. El se dovedește interesat nu doar de istoria religioasă occidentală, care acordă un amplu

Scanned with OKEN Scanner

spațiu istoriei profane, dar și de cea a populațiilor din Orientul antic; include listele autorilor ecleziastici cu indicarea unei bibliografii diverse, din care citează fragmente în așa fel încât aceeași citare să rezulte foarte evidentă. Aceste caracteristici sunt cele prin care se remarcă, de exemplu, *Speculum historiale* a lui Vincent de Beauvais.

Interesul pentru datele obiective duce la compilarea unor repertoare istorico-biografice de tip enciclopedic destinate școlilor, precum, de exemplu, *Chronicon pontificum et imperatorum* a lui Martin de Troppau (Martinus Oppaviensis; înainte de 1230 – 1278), al cărei conținut, ordonat cronologic de la Isus Christos și Caesar Augustus până la 1227, este aranjat, din perspectivă „editorială", în așa fel încât opera se configurează practic ca un fel de tabel cronologic completat cu informații esențiale: pe pagina de stânga sunt înșiruite numele de papi, ilustrate cu date succinte – care devin din ce în ce mai consistente pe măsură ce seria înaintează către perioada contemporană –, în vreme ce pe cea de dreapta, cu aceeași tehnică informativă, sunt înșiruiți împărații.

În cadrul istoriografiei regatelor, cea din primele decenii ale secolului al XIII-lea manifestă încă exigența de a adapta caracteristicile textului literar la cerințele obiectivității istorice. În istoriografia relativă la lumea franca, această orientare este ilustrată de *Gesta Philippi regis* și mai ales de *Philippis* ale lui Guillaume Bretonul (Guillelmus Brito; †1224), în care se povestesc în proză și în hexametri, evenimentele petrecute în timpul domniei lui Filip al II-lea August, a cărui victorie obținută la Bouvines împotriva englezilor este celebrată. O fericită formulă de sinteză între celebrarea sentimentului național, valorizarea datului cultural și relatarea evenimentelor transpare din *Gesta Danorum* a lui Saxo Grammaticus († după 1218) care, înaintea datelor despre fapte politico-religioase nemijlocit verificabile, plasează date mitologice și amintiri cu tentă epică.

Istoriografia regatelor de la jumătatea secolului al XIII-lea se concentrează aproape exclusiv pe redactarea de opere concepute ca înregistrare obiectivă a evenimentelor. În această privință trebuie semnalate cel puțin: *Historia Anglicana* a lui Bartholomaeus de Cotton († cca 1298), atentă narațiune a evenimentelor privitoare la englezi, caracterizată de frecventul recurs al autorului la izvoarele de arhivă; *Chronicon Livoniae* a lui Henric de Livonia (Henric Letonul/Henricus de Lettis; cca 1188 – † după 1259), care sintetizează istoria politică și religioasă a țărilor baltice; compilația realizată de benedictinii de la St-Germain de Près *Gesta Francorum usque ad annum 1214*, căreia i se adăuga continuarea, începută în jurul anului 1250 tot la inițiativa călugărilor, a lucrării *Historia Francorum* a lui Audoinus, a operei carolingiene *Annales Francorum* și a altor istorii ulterioare, cu intenția de a se ajunge la întocmirea unui unitar *corpus historiae Francorum*.

Masiva prezență a datelor referitoare la istoria engleză nu compromite dimensiunea europeană a operei *Chronica maiora* a lui Matei de Paris (Matthaeus Parisiensis; cca 1200 – cca 1259), una dintre cele mai interesante expresii istoriografice ale secolului al XIII-lea, caracterizată și ea de un masiv recurs la izvoarele de arhivă.

Așadar, în special relatarea faptelor îi angajează pe istoricii secolului al XIII-lea: faptele și credibilitatea producției istoriografice, pentru garantarea căreia nu doar că se multiplică declarațiile că autorii nu au manipulat datele descoperite, dar se

Scanned with OKEN Scanner

ajunge chiar la a resimți exigența ca unele compilații istorice să fie „autentificate" de către comisii de experți – din acest motiv, de exemplu, *Chronica in factis et circa facta Marchie Trivixiane* a lui Rolandinus (†1276) a fost citită în fața profesorilor de la Universitatea din Padova, unde autorul activa ca magistru de gramatică și retorică. Nevoia de autentificare sporește în ceea ce privește cronicile citadine, cărora adesea le este încredințată funcția de mărturie oficială despre istoria și viața instituțiilor locale: în aceste cazuri *publica fides*[109] față de notarul Comunei, de regulă autor al cronicii, este suficientă pentru a garanta obiectivitatea scriiturii istorice.

În cronica citadină și comunală este totuși foarte evidentă și urgența de a celebra autonomia și individualitatea municipală, care autorizează introduceri literare menite să identifice în Antichitatea greco-romană miticele întemeieri de *civitas*, atribuite în mod prevalent inițiativei lui Eneas, a altor supraviețuitori troieni sau a altor personaje faimoase. De exemplu, *Gesta Florentinorum* a lui Sanzanome, înainte de a expune analitic, dar cu o desfășurare narativă vie, istoria Florenței din 1125 până în 1231, se îngrijește să acrediteze tradiția potrivit căreia întemeierea cetății i s-ar datora lui Iulius Cezar.

Structura analistică a multor cronici și voința autorilor lor de a înregistra date obiective și verificabile nu îi împiedică pe aceștia din urmă să exprime raționamente originale sau să susțină argumentele Imperiului sau ale Bisericii: raționamente și luări de poziție care, într-o oarecare măsură, pot fi sesizate în *Annales Placentini* a lui Giovanni Codagnello († cca 1235) care se străduiește să acrediteze ideea unei Padanii occidentale imune la „infamanta" invazie longobardă, o încercare ce trebuie pusă, probabil, în legătură cu atitudinea sa antiimperială, cu un soi de guelfism dezvăluit de sublinierile și elogierile fidelității față de papă a cetății Milano sau a altor cetăți din Liga Lombardă. Nu poate fi trecut cu vederea obiectivul istoriografic al lui Bartolomeo da Neocastro († cca 1295) care, în *Historia Sicula*, unde povestește evenimentele din Regat de la moartea lui Frederic al II-lea până în vara lui 1293, afișează o manifestă aversiune față de Angevini și exprimă sentimente de tenace loialitate față de Iacob al II-lea de Aragon, căruia îi dedică aproape jumătate din cele o sută douăzeci și patru de capitole din care este alcătuită opera.

Atât în *Chronica maiora*, cât și în *Historia Sicula* sau în *Gesta Florentinorum* se poate sesiza, alături de atenția acordată faptelor, un gust aparte pentru narațiune, pentru expunerea plină de culoare a evenimentelor, pentru portretele personajelor, pentru anecdotele despre protagoniști, pentru spusele memorabile: ingrediente, toate, ale cronisticii de secol XIII care își găsește în Salimbene de Adam, din Parma, poate cel mai reprezentativ exponent.

Salimbene s-a născut la Parma în 1221. Pe 4 ianuarie 1238, zi în care a fost primit în Ordinul Fraților Minori de fratele Elia, pe atunci ministru general, numele său de botez, Ognibene, a fost schimbat cu cel cu care a devenit faimos. Nevoia de a scăpa de tatăl său – care în diferite feluri a încercat să-l îndepărteze de viața monahală – și activitatea sa de predicator au motivat prezența lui Salimbene în diferite orașe ale Italiei și Europei, unde a avut prilejul de a-i cunoaște pe unii dintre

109. „Încrederea comună" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

protagoniştii vremii sale. Într-adevăr, la Siena l-a cunoscut pe Bernard de Quintavalle care i-a povestit multe „minunăţii" cu privire la Francisc de Assisi; la Lyon a trăit în anturajul foarte restrâns al papei Inocenţiu al IV-lea; la Lucca i-a fost prezentat împăratului Frederic al II-lea, în privinţa căruia a lăsat o foarte importantă mărturie.

La Pisa a intrat în contact cu opera lui Gioacchino da Fiore, care i-a impresionat destul de mult sensibilitatea, cel puţin până în 1260, an care, contrar a ceea ce profeţise abatele calabrez, nu a înregistrat niciun început al vârstei Duhului. Această circumstanţă a contribuit la întărirea vocaţiei realiste a lui Salimbene care afirmă: *dimisi totaliter istam doctrinam et dispono non credere nisi que videro*[110]. Între 1261 şi 1288 – acest din urmă an fiind indicat ca dată probabilă a morţii sale – a străbătut diverse cetăţi din Romagna şi Emilia, în special Rimini, Faenza, Ravenna, Imola şi Reggio, ocupat cu predicarea şi cu observarea acelor episoade care alcătuiesc trama principală a singurei sale opere care a supravieţuit, *Chronica*.

În afară de aceasta, catalogul operelor lui Salimbene trebuia să mai includă cel puţin un *Tractatus pape Gregorii decimi*, care, probabil, consta într-o altă cronică cu un subiect mai punctual, un *Tractatus de Helyseo*, probabil o scriere cu argument omiletic-exegetic, un *Liber tediorum*, care poate trăda adeziunea franciscanului la un ideal laic de cultură, o *Cronica* ce începea cu cuvintele *Octavianus Cesar Augustus*, şi, aşa cum el însuşi aminteşte, *plures alias cronicas, quas optime, secundum meum iuditium, feci; ex quibus resecavi superfluitates, abusiones, falsitates et contrarietates*[111]. Dar toate aceste opere s-au pierdut.

Chronica ce a supravieţuit, scrisă între 1281 şi 1288, este transmisă de un unic manuscris, autograf, dar incomplet, în care fratele a înregistrat cele mai disparate evenimente dintre 1168 şi 1287, în special cele referitoare la centrul şi nordul Italiei. În pofida tonului analistic pe care l-a urmat în general, *Chronica* este caracterizată de ansamblul foarte dezordonat de date autobiografice, anecdote, medalioane biografice, date despre istoria politică şi religioasă, relatări ale unor fapte uimitoare, judecăţi personale şi spuse ale unor oameni iluştri. Opera este dedicată unei nepoate a autorului, Agnese, călugăriţă, care îi oferă lui Salimbene pretextul pentru a-şi clarifica poziţia sa de scriitor şi mai ales de istoric:

> *Ego quoque scribendo diversas cronicas simplici et intelligibili stilo usus sum, ut neptis mea, cui scribebam, posset intelligere quod legebat; nec fuit michi cure de verborum ornatu, sed tantum de veritate historie conscribende*[112].

Giuseppe Scalia – căruia i se datorează ediţia critică a *Chronica* – a pus în evidenţă destul de bine modul în care Salimbene se raportează la izvoarele scrise pe care le

110. „Am îndepărtat cu totul această doctrină şi hotărăsc să nu cred decât ceea ce voi vedea" – n.trad.
111. „Multe alte cronici pe care, după părerea mea, le-am făcut foarte bine; din ele am eliminat chestiunile inutile, exagerate, false şi contradictorii" – n.trad.
112. „Chiar eu, scriind diversele cronici, m-am folosit de un stil simplu şi inteligibil, aşa încât nepoata mea, pentru care scriam, să poată înţelege ceea ce citea; nici nu m-am îngrijit de împodobirea cuvintelor, ci numai de adevărul istorisirilor ce trebuiau scrise" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

utilizează mai mult sau mai puțin direct, în special *Liber de temporibus* a lui Alberto Milioli da Reggio (Albertus Miliolus). Dar fratele preferă să facă referire mai ales la experiența directă sau la relatările contemporanilor: într-adevăr, expresii precum *vidi oculis meis*[113] sau *audivi hec omnia ab eo qui vidit*[114] apar în *Chronica* foarte frecvent, ca pentru a dovedi faptul că Salimbene însuși se propune ca prim garant al adevărului istoriei pe care o relatează. „Această «persoană I» – scrie Emilio Pasquini – pe avanscena istoriei impresionează într-adevăr și constituie un element de «modernitate», în sensul că ne duce către secolul al XIV-lea al lui Dante și al Anonimului roman".

Atenția lui Salimbene este îndreptată fie către marile evenimente recente sau contemporane – de exemplu, mișcarea religioasă *Alleluja*, întemeierea și dezvoltarea ordinelor mendicante, faptele care îi au ca principali protagoniști pe Frederic Barbarossa și Frederic al II-lea –, fie către episoadele unei microistorii în raport cu care dobândesc valoare și semnificație portretele episcopilor din Romagna, descrierile exponenților micii și marii burghezii citadine, amintirea inundațiilor din provincia Reggio din 1276 sau amintirea invaziei de omizi din 1282 sau descrierea unui concert la Pisa la care, împreună cu un confrate, Salimbene s-a nimerit să asiste în vreme ce cerșeau. Fie ele evenimente de mare relevanță politico-instituțională sau episoade cotidiene, Salimbene le relatează cu acea adeziune personală care le prezintă în sensul unei umanități realiste și profunde. Să citim, de exemplu, portretul lui Frederic al II-lea:

> *Nota quod Fridericus quasi semper dilexit habere discordiam cum Ecclesia et eam multipliciter impugnavit, que nutrierat eum, defenderat et exaltaverat. De fide Dei nichil habebat. Callidus homo fuit, versutus, avarus, luxuriosus, malitiosus, iracundus. Et valens homo fuit interdum, quando voluit bonitates et curialitates suas ostendere, solatiosus, iocundus, delitiosus, industrius; legere, scribere et cantare sciebat et cantilenas et cantiones invenire; pulcher homo et bene formatus, sed medie stature fuit. Vidi enim eum et aliquando dilexi. Nam pro me scripsit fratri Helye, generali ministro Ordinis fratrum Minorum, ut amore sui me redderet patri meo. Item multis linguis et variis loqui sciebat. Et ut breviter me expediam, si bene fuisset catholicus et dilexisset Deum et Ecclesiam et animam suam, paucos habuisset in imperio pares in mundo. Sed quia scriptum est quod modicum fermentum totam massam corrumpit, omnes suas bonitates destruxit in eo quod persecutus est Ecclesiam Dei. Quam non fuisset persecutus, si animam suam et Deum dilexisset. Unde illud Eccli. XIII:* Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?[115].

---

113. „Am văzut cu ochii mei" – n.trad.
114. „Am auzit toate acestea de la cel care le-a văzut" – n.trad.
115. „E de observat că lui Frederic i-a plăcut aproape întotdeauna să fie în discordie cu Biserica și a atacat-o în mai multe feluri, deși aceasta îl hrănise, îl apărase și îl înălțase. Nu credea deloc în Dumnezeu. A fost un om șiret, iscusit, avar, desfrânat, plin de răutate și mânios. Uneori, când a vrut să-și arate bunătatea și curtenia, a fost și un om valoros, binevoitor, jovial, plăcut, sârguincios; știa să citească, să scrie și să cânte, [dar] și să izvodească cântări și cantilene; a fost un om frumos și bine alcătuit, dar de statură mijlocie. L-am văzut eu [însumi] și într-o vreme l-am îndrăgit. Căci i-a scris pentru mine fratelui Elia, ministru

Acest mod de a dilua una dintre cele mai complexe crize între Papalitate şi Imperiu într-o anecdotă în care ipoteza cu privire la cauzele care au produs eclipsa lui Frederic – încredinţată câtorva citări scripturale – se asociază portretului fizic şi cultural, amestecându-se cu autobiografia şi confesiunea, trădează, după unii eruditi, consistenţa istoriografică efectivă a *Cronicii,* care s-ar dovedi atentă în special la fapte şi la relatarea lor realistă, din cauza incapacităţii autorului de a sesiza semnificaţia profundă a aceloraşi fapte. În această privinţă, împărtăşind opinia altora, Stanislao de Campagnola scrie: „Oricine a vrut până acum să vadă în opera cronicarului din Parma o justificare doctrinară sau o învăţătură sistematică ireductibilă la acele, tot atât de frecvente, simple divagaţii morale a rămas dezamăgit. Consideraţiile lui Salimbene rămân practic nişte idei, nişte simple idei izolate sau, mai bine, diseminate ici-colo, fără să ajungă vreodată să constituie un adevărat ţesut doctrinar sau să fie astfel încât să se înalţe la un sistem de idei". În realitate, atitudinea istoriografică a lui Salimbene pare rezultatul celei mai riguroase aplicări a dezamăgirii pe care i-a provocat-o constatarea inconsistenţei profetismului lui Gioacchino da Fiore. În 1260 – după cum am amintit mai sus – ajunsese la convingerea că nu trebuie să creadă decât în lucrurile care se văd efectiv. Dar, bineînţeles, convingerea nu pune în pericol un plan providenţial pe care Salimbene, cu Biblia la îndemână, îl vede manifestându-se în diverse ocazii şi în care se poate sesiza adevăratul său simţ istoric. Iar aceasta impune în primul rând analiza faptelor, autopsia, din care semnificaţia istorică – şi, în consecinţă, învăţătura doctrinară – poate emerge de la sine sau, cel mult, va avea nevoie de vreo sugestie diseminată ici-colo. În această privinţă, Ovidio Capitani observă: „Tocmai pentru că istoria – adică succesiunea evenimentelor – este o mărturie a unui fir ascuns, autopsia este unica formă pe care o poate alege pentru a se reprezenta. Anecdotica aparentă devine atunci expresie a multiplelor posibilităţi care se oferă, la toate nivelurile, proiectului uman şi deci şi proiectului politic de a se realiza sau de a nu se realiza".

În special în această atitudine constă modernitatea lui Salimbene, atent observator al faptelor umane prin intermediul cărora se revelează sensul general al unei istorii care nu îl împiedică să aprecieze „orice lucru frumos şi nou":

igitur cum essem cum eo [scil. cum fratre layco] in civitate Pisana, et cum sportis nostris panem mendicando iremus, occurrit nobis quedam curtis, quam ambo pariter sumus ingressi. In qua erat vitis frondosa desuper extensa per totum, cuius viriditas delectabilis ad videndum, et umbra nichilominus ad quiescendum suavis. Ibi erant leopardi et alie bestie ultramarine quam plures, quas libenter aspeximus longo intuitu, quia libenter inusitata et pulcra videntur. Erant etiam ibi puelle et pueri in etate ydonea, quas pulcritudo vestium et facierum et speciositas multipliciter decorabat et

---

general al Ordinului Fraţilor Minori, ca, de dragul său, să mă redea tatălui meu. De asemenea, ştia să vorbească multe şi felurite limbi. Şi, ca să mă explic pe scurt, dacă ar fi fost cu adevărat catolic şi dacă şi-ar fi iubit sufletul, pe Dumnezeu şi Biserica, puţini pe lume i-ar fi fost egali în domnie. Dar fiindcă stă scris că *puţină drojdie dospeşte tot aluatul,* a distrus toate calităţile sale prin aceea că a persecutat Biserica lui Dumnezeu, pe care nu ar fi persecutat-o dacă şi-ar fi iubit sufletul şi pe Dumnezeu. De aceea [zice] Ecclesiasticul [XIV]: *Cel care este rău pentru el însuşi cui va fi bun?* – n.trad.

faciebat amabiles. Et habebant in manibus, tam femine quam masculi, viellas et cytharas et alia genera musicorum diversa, in quibus modulos faciebant dulcissimos, et gestus representabant ydoneos. Nullus tumultus erat ibi, nec aliquis loquebatur, sed omnes in silentio ascultabant. Et cantio, quam cantabant, inusitata erat et pulcra et quantum ad verba et quantum ad vocum varietatem et modum cantandi usque adeo, ut cor iocundum redderetur supra modum. Nichil nobis dixerunt, sed et nos nichil diximus eis. Cantare non cessaverunt, quousque fuimus ibi, tam voce quam musicis instrumentis. Et contraximus ibi longam moram et vix scivimus recedere inde[116].

Salimbene asistă la concert cu acea *curiositas* care îi este tipică („ne-am uitat cu plăcere privindu-le îndelung, fiindcă cele neobişnuite şi frumoase sunt privite cu plăcere [...]. Am zăbovit acolo îndelung şi cu greu am reuşit să plecăm de acolo") şi apreciază cu tulburătoare sinceritate manifestările unei culturi laice către ai cărei parametri se îndreaptă adesea pentru a evalua mulţimea de personaje pe care le întâlneşte, judecate în baza acelor *curialitas* sau *urbanitas*, în special în baza acelui *solatium* pe care acestea îl manifestă. În *solatium*, termen care în *Chronica* adoptă numeroase nuanţe semantice (de la „jovialitate" la „rafinament"), Salimbene întrezăreşte virtutea tipică a culturii de curte, faţă de care simte o atracţie deosebită: într-adevăr, îl elogiază pe *domnum Hugonem, qui fuit litteratus homo, iudex et assessor, homo magni solatii*[117] şi îl pomeneşte pe unchiul său Martino Ottolini de Stefanis ca pe *solatiosus homo, suavis et iocundus, libenter bibens vinum, maximus cantator cum instrumentis musicis, non tamen ioculator*[118]; despre însuşi Frederic al II-lea – cum citim în fragmentul citat mai sus – ţine să precizeze că ştia *curialitates suas ostendere*[119] şi era *solatiosus, iocundus, delitiosus, industrius*[120]. Idealului exprimat prin *solatium*

116. „Aşadar, pe când mă aflam cu el [*scil.* cu fratele laic] în cetatea Pisa şi umblam cerşind pâine cu coşurile noastre, ne-a apărut o curte în care am intrat amândoi împreună. Era în această curte o vie luxuriantă întinsă deasupra peste tot, de un verde încântător la vedere şi a cărei umbră era tot atât de plăcută pentru odihnă. Erau acolo leoparzi şi foarte multe alte fiare de dincolo de mări la care ne-am uitat cu plăcere privindu-le îndelung, fiindcă cele neobişnuite şi frumoase sunt privite cu plăcere. Erau acolo chiar şi copii şi copile de vârstă potrivită pe care strălucirea veşmintelor şi a chipurilor şi frumuseţea îi împodobeau felurit şi îi făceau atrăgători. Atât fetele, cât şi băieţii aveau în mâini lăute şi ceteri şi alte diferite instrumente muzicale din care scoteau acorduri deosebit de plăcute, făcând gesturi potrivite. Nicio larmă nu era acolo şi nimeni nu vorbea, ci cu toţii ascultau în tăcere. Iar cântul pe care îl cântau era neobişnuit şi frumos, atât în privinţa cuvintelor, cât şi în cea varietăţii vocilor şi a modului de a cânta, aşa încât făcea corul peste măsură de plăcut. Nu ne-au spus nimic, şi nici noi nu le-am adresat vreun cuvânt. Cât timp am stat acolo nu au încetat să cânte, atât cu glasul, cât şi cu instrumentele muzicale. Am zăbovit acolo îndelung şi cu greu am reuşit să plecăm de acolo" – n.trad.
117. „Pe stăpânul Hugo, care a fost un om educat, judecător şi asesor, om de un mare rafinament" – n.trad.
118. „Om rafinat, plăcut şi cordial, căruia îi plăcea mult vinul, foarte priceput în a cânta cu instrumente muzicale, dar nu un histrion" – n.trad.
119. „Să îşi arate curtenia" – n.trad.
120. „Rafinat, cordial, fermecător şi zelos" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Salimbene îi contrapune nu doar *rusticitas* – şi în aceasta împărtăşeşte ceea ce Johannes de Garlandia, cum vom vedea, susţine în *Morale scolarium* –, ci şi *levitas*, adică acea nedemnă decădere în uşurătate şi ridicol care, de exemplu, caracterizase odinioară comportamentul arhiepiscopului de Ravenna, cel care *tetigit familiariter [...] manu sua scapulas Karoli dicens: Pappa, pappa domne imperator*[121].

Admiraţia pentru cultura laică şi elogiul inteligenţei umane par să găsească în *Chronica* o redimensionare în aşa-zisa *Liber de prelato*, unde Salimbene e ca şi constrâns să medieze între poziţia celor mai intransigenţi adepţi ai lui Francisc de Assisi, *idiota et illiteratus*[122], şi cea a fratelui Elia, figură care a stimulat mult progresul studiilor în interiorul Ordinului. Cu atitudinea adoptată în această privinţă, probabil cronicarul intenţiona să atingă obiective care nu aveau o relevanţă culturală imediată; este adevărat totuşi că, şi în altă parte, în acelaşi moment în care înţelege să sublinieze regularitatea propriei cariere de student, sfârşeşte prin a relativiza funcţia culturii în raport cu o înţelepciune care aproape minimalizează eforturile celor ce se ostenesc să o caute pe băncile şcolii:

> *ab ipsis cunabulis in gramatica eruditus et attritus [...], habui doctorem in theologia fratrem Humilem de Mediolano, qui Bononie sub fratre Aymone didicerat [...] Et audivi, primo anno quo intravi Ordinem, in scolis theologie Ysaiam et Matheum, [...] et non cessavi postea studere et in scolis audire [...] nec perveni ad scientiam maiorum meorum, sed vere illud Socraticum dicere possum: „Hoc tantum scio, quod nescio". Possum ergo adhuc adiscere que ignoro, quia grandis michi restat via ad adiscendum, si fuerit vita comes; et grandis ignorantia mortalibus inest, de qua etiam doctissimi conqueruntur*[123].

Evident, cu referire la cultură, Salimbene ţine să păstreze separate virtuţile laicului de cele ale persoanei consacrate, mai ales ale predicatorului, căruia îi revine în special sarcina de a demonstra rolul lui Dumnezeu în înlănţuirea faptelor istorice şi de a invita poporul de credincioşi – publicul lui Salimbene – la convertire. Acest public, ca şi nepoata căreia îi este destinată *Cronica*, mai mult decât de ştiinţă, au încă nevoie de a fi îndrumaţi prin intermediul unei înţelepciuni pe care anecdota o poate uşor exemplifica.

Chiar din acest motiv anecdotica lui Salimbene se dovedeşte uneori de o ingenuitate uimitoare, colorată cu cele mai neverosimile miracole şi populată de sfinţi şi mai

121. „L-a bătut prieteneşte [...] cu mâna pe umăr pe Carol zicând: Papă, papă, stăpâne împărat!" – n.trad.
122. „Ignorant şi neinstruit" – n.trad.
123. „Instruit şi încercat în gramatică chiar din leagăn [...] l-am avut ca profesor de teologie pe fratele Humilis din Milano, care studiase la Bologna sub fratele Haymo. [...] În primul an în care am intrat în Ordin, am audiat în şcolile de teologie Isaia şi Matei [...] şi nu am încetat mai apoi să studiez şi să audiez în şcoli [...], nici nu am ajuns la ştiinţa superiorilor mei, dar cu adevărat pot spune acea socratică [vorbă]: «Ştiu doar că nu ştiu». Pot totuşi încă să învăţ ceea ce nu ştiu, fiindcă pentru a învăţa îmi rămâne, dacă voi avea viaţă, o cale lungă; iar muritorii au parte de multă ignoranţă, [lucru] de care şi cei mai învăţaţi se plâng" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

ales de demoni, chemaţi în cauză să „autentifice" învăţătura morală a fratelui. Cu toate acestea, cronicarul din Parma reuşeşte să nu contrazică ceea ce am observat mai sus cu privire la al său simţ al istoriei. Într-adevăr, Cinzio Violante notează: „Nu există la Salimbene gustul primitiv al miracolului, ci profetismul ioachimit şi laic (doct şi popular) trecut prin filtrul bunului-simţ şi al realismului, prin scepticismul care urmează după deziluzii şi după amara experienţă umană; aşa încât miracolul şi pedeapsa divină devin consistente, complicate, uneori chiar groteşti, până la a se goli de orice valoare supranaturală. Se trădează atunci motivele umane [...]. Diavolul, devenit personaj, ba chiar personaj de nuvelă, smintit şi smintitor, este de acum mai ales un motiv literar".

Hagiografia şi artes praedicandi

În afară de Salimbene, în cadrul istoriografiei franciscane un rol aparte le revine operelor *Chronica* a lui Giordano da Giano (Iordanus de Iano; cca 1195 – cca 1262) şi *De adventu fratrum minorum in Anglia* a lui Thomas de Eccleston (Thomas Ecklestonus); practic, aceste opere sùnt mărturii foarte importante ale primelor evenimente şi ale dezvoltării Ordinului Minoriţilor, dar şi ale maturizării conştiinţei de sine cu privire la rolul lor în istoria religioasă de la sfârşitul Evului Mediu.

Dar genul hagiografic este cel în care se întrevăd cele mai apreciabile rezultate ale scrierilor franciscanilor. În primul rând pentru că ele influenţează profund istoria modelelor de sfinţenie. Într-adevăr, experienţa lui Francisc de Assisi face posibilă construirea unui nou model hagiografic, căruia îi este încredinţată sarcina de a-i indica omului medieval diluarea acelei aproape absolute „alterităţi istorie-metaistorie" – caracteristică modelului de sfinţenie tipic monastic – în posibilitatea întâlnirii om-Dumnezeu, care se poate realiza în istorie şi în trupul omului. Francisc, care primeşte stigmatele pe muntele Verna, dovedeşte tocmai această întâlnire istorie-Dumnezeu, făcând vizibilă „pătrunderea divinului în uman", care depăşeşte acea spiritualitate ce tinde să considere corpul ca *diminutio animae*[124] şi îl consideră „capabil de divinizare" (Claudio Leonardi).

Sublinierea conformităţii lui Francisc cu Christos răstignit, singurul model de sfinţenie, este obiectivul comun a numeroase *legendae* franciscane – cele aşa-zis oficiale, sau nu –, motivate fie de raţiuni de obiectivitate biografică, fie de exigenţe care derivă din dezbaterea ivită curând în interiorul Ordinului cu privire la interpretarea Regulii, mai ales pe marginea semnificaţiei ce trebuia acordate opţiunii pentru sărăcie a Fondatorului. Printre cele oficiale se numără cele două redacţiuni ale *Vieţii*, ale lui Tommaso da Celano (cca 1190-1260) – autor şi al unui *Tractatus de miraculis beati Francisci* – şi *Legenda maior* a lui Bonaventura da Bagnoregio, redactată în 1266 cu intenţia de a fixa definitiv şi de a interpreta univoc episoadele unei biografii susceptibile de o continuă reîntinerire; printre cele neoficiale trebuie amintite cel puţin anonima *Legenda trium sociorum* şi mai cu seamă *Compilatio*

124. „Diminuare a sufletului" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Assisiensis, cunoscută și ca *Legenda Perusina*, care, în schimb, dau mărturie despre rezistența tenace a tradițiilor orale, care nu sunt în deplină sintonie cu biografiile lui Tommaso da Celano și Bonaventura.

În cadrul hagiografiei franciscane, tendința de devalorizare a miracolului – poate, mai bine, a miraculosului – marchează, cel puțin pentru început, o interesantă distanță nu doar față de trecut, ci și față de hagiografia contemporană, fie ea benedictină – care își are în *Dialogi miraculorum* a lui Cezar de Heisterbach (Caesarius Heisterbachensis; cca 1180-1240) cel mai reprezentativ exemplu – sau dominicană, cea mai importantă caracteristică a acesteia constând în raportul strâns care o leagă de predicare. Într-adevăr, începând de la dominicani, relatarea hagiografică nu mai este considerată o scriere cu valoare edificatoare autonomă, ci un *exemplum* funcțional pentru un discurs ce vizează o edificare mediată, amplificată și orientată, față de care episodul selectat din viețile sfinților, în primul rând miracolul, se dovedește un foarte eficient mijloc de încercare.

Tot în exigențele predicării trebuie să vedem originea acelor *legendae novae*, culegeri de *vitae*, *passiones* și *miracula* abreviate, al căror prototip poate fi indicat în *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* a lui Jean de Mailly (Johannes de Mailliaco), difuzată în mai multe redacțiuni începând cu 1235-1230. Unul dintre exemplele cele mai semnificative ale acestei noi producții hagiografice îl reprezintă *Liber epilogorum in gesta sanctorum* a lui Bartolomeo da Trento (Bartholomaeus Tridentinus; † după 1254), în al cărui prolog autorul afirmă că efortul său are scopul de a oferi „ceva ce se poate predica despre viețile sfinților și despre sărbătorile Domnului și ale Preasfintei sale Mame". Între altele, opera se remarcă prin luciditate, prin intermediul căreia Bartolomeo, conștient că abordează un conținut în care limitele dintre adevărul istoric și adevărul teologic apar foarte vagi, pune și încearcă să rezolve problema legată de necesitatea, la care deja nu se mai putea renunța, de a verifica credibilitatea istorică a episoadelor narate în culegerile de *legendae*, căreia i se opune însă scopul practic-moral încredințat acestui instrument, care – după cum se poate citi tot în prolog – îi impune compilatorului să aibă încredere în tradiție, cu speranța că utilizatorii care eventual ar găsi în scriere date ce deformează adevărul pot conduce faptele pe calea adevărului.

Legenda aurea a lui Iacopo da Varazze (Iacobus de Voragine; cca 1228-1298) marchează perfecționarea, atât din punctul de vedere al conținuturilor, cât și din cel al formei, a culegerilor de *legendae* abreviate. Într-adevăr, opera se dovedește rezultatul unei foarte abile tehnici de compilare care, asociind date de natură pur hagiografică cu diverse tipuri de informații (filologice, istorice, politice, exegetice, teologice, filosofice, morale), conferă fiecărui medalion formă și conținuturi care adesea par să nu țină cont de prevederea unei medieri omiletice. În plus, în chiar momentul în care confirmă înstrăinarea substanțială și dificil de contestat a genului hagiografic de interesele și metodologia școlii, *Legenda aurea* apare ca indiciu semnificativ al influenței aceleiași școli în orice domeniu al literaturii de secol XIII. Practic, dacă e adevărat că primele orientări ale Scolasticii produseseră opere precum *Agiographia* a lui Uguccione da Pisa (Huguccio Pisanus; †1210), al cărei autor „nu era îndemnat în special de dorința de a lăsa o scriere liturgică sau hagiografică", ci

Scanned with OKEN Scanner

de interese de natură lexicografică, nu se poate nici trece cu vederea exemplul oferit de *Legenda aurea*, unde practica de a pune înaintea vieții fiecărui sfânt etimologia numelui în baza acelei *disciplina derivationis*[125] aplicată sistematic îngăduie să se înregistreze „cazuri de analogie textuală imposibil de neglijat" (Giuseppe Cremascoli) cu opera lui Ugoccione, stabilind legături între scrieri cu finalități vizibil diferite.

Dar, în pofida desfășurării sale mai narative, și *Legenda aurea* contribuie la transformarea culegerii tradiționale de *legendae* hagiografice într-o culegere de *exempla*, adică în unul din acele instrumente care au avut un succes deosebit în „marele secol al cuvântului nou" (Jacques Le Goff – Jean-Claude Schmitt). Această definiție se poate adapta la evoluția generală de secol XIII a teoriilor retorice și poetice formulate în același secol, în sensul că în primul rând sintetizează încheierea transformării omiliei din Patristică și din Evul Mediu timpuriu – caracterizată, ca să spunem astfel, de un mod de a elabora predica prin libera asociere de idei – în așa-numitul *sermo artisticus*[126], considerat *modernus* de teoreticienii înșiși care, în *artes praedicandi*[127], îi stabilesc forma într-un mod din ce în ce mai precis și mai detaliat. Constituțiile universitare au stabilit în varii moduri legături destul de strânse între *sermo modernus*[128] și Universitate, legitimând prin aceasta și apelativul de „predică universitară".

Manuscrisele ne transmit un număr enorm de predici universitare – pentru unele dintre acestea copistul indică atât ziua, cât și locul predicării (*coram universitate, in ecclesia*...[129]); altele au fost probabil rodul unor exerciții scrise –, dând mărturie despre o practică efectivă destul de pestriță, obiect și astăzi al unor cercetări temeinice. Pot fi considerate mai puțin provizorii concluziile sugerate, cu privire la *sermo modernus*, de analiza acelor *artes praedicandi*; acestea expun teorii care, pe la jumătatea secolului al XIII-lea, par să se fi stabilizat suficient și în ceea ce privește preceptistica, și în planul terminologiei.

Printre primii teoreticieni trebuie să îl amintim pe Alain din Lille care, în *De arte praedicatoria*, compusă probabil în 1199, își propune să clarifice multe aspecte ale predicării: „ce este, din partea cui și cui trebuie să i se propună, cu privire la ce, în ce mod, când și unde". Dintr-un astfel de efort de raționalizare derivă ceea ce, după unsprezece secole de practică, constituie prima definiție a predicii, înțeleasă ca *manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens*[130]. Pe baza acestei preliminare teoretizări a prezenței indispensabile a rațiunii și a autorităților, Alain din Lille indică în Scriptură autoritatea aproape exclusivă și recomandă, prin intermediul a numeroase exemple, aplicarea constantă a metodei diviziunii (*divisio*), în baza căreia propoziția,

125. „Știință a derivării" – n.trad.
126. „Predică artistică" – n.trad.
127. „Disciplinele predicării" – n.trad.
128. „Predică modernă" – n.trad.
129. „În fața universității, în biserică" – n.trad.
130. „Instruire manifestă și publică a moravurilor și a credinței, care slujește formării oamenilor, decurge pe calea raționamentelor și [are ca] sursă autoritățile" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

adică învăţătura sugerată de un pasaj scriptural ales ca *thema*, este descompusă în mai multe părţi sau *membri* (de preferinţă în trei) care permit clarificarea tot atâtor aspecte ale tezei a cărei susţinere se doreşte. Aşa cum a observat James J. Murphy, în Alain din Lille se poate aprecia „o înclinare în a aborda argumentul sacru dintr-un punct de vedere intelectual. Acest spirit analitic ar putea fi cea mai semnificativă contribuţie a sa".

Artes praedicandi ulterioare, chiar dacă nu trec cu vederea recomandările cu privire la conţinut, insistă în special pe forma predicii, aşa cum o arată titlul însuşi al tratatului lui Alexandru din Ashby (Alexander Essebiensis), *De modo praedicandi*, care introduce noutăţi privitoare în special la tehnica diviziunii (*divisio*). Într-adevăr, el sugerează să se articuleze fiecare membru al *divisio* în două sau mai multe subdiviziuni, fiecare dintre acestea trebuind să fie probate oportun nu doar pe baza autorităţii Scripturii, ci şi cu *exempla*, cu argumente raţionale, cu alegorii. Este foarte probabil ca aceste inovaţii să îi fi fost sugerate priorului augustinian din Ashby de lectura directă a unor tratate clasice de retorică, în special a pseudo-ciceronianului *Rhetorica ad Herennium*, şi a comentariului, din Antichitatea Târzie, la *De inventione* a lui Cicero, scris de Victorinus.

Este în schimb sigur, fiindcă e declaraţia expresă a autorului, că teoria expusă în *Summa de arte praedicandi* a lui Toma din Chobham (Thoma de Chobham; †1236), vicar al decanului din Salisbury, este şi rezultatul comparării predicii cu oratoria şi poezia clasice. Tripartiţiei generale a acelor *fabulae poetarum*[131] (prezentarea temei, invocarea şi nararea) i se adaptează şi predicatorii care, în esenţă, aleg o *thema*, invocă ajutorul lui Dumnezeu (*invocatio*) şi dezvoltă discursul (*prosecutio*). Dar predicile se pot compara în special cu genul discursului oratoric; şi aceasta fie din perspectiva scopului, acela de a determina publicul să acţioneze bine, fie din cea a structurii, în legătură cu care, potrivit unor citări literale, modelul lui Toma din Chobham pare să fie cel indicat în *Rhetorica ad Herennium*. Dacă e aşa, *valde necessaria est doctrina oratoris ad officium predicatoris*[132].

Această ultimă declaraţie ne îngăduie să afirmăm că, dacă în secolul al XIII-lea reînnoirea cuvântului depinde şi de reînnoirea progresivă a predicii, cel puţin a celei scrise şi care a rămas ca atare, atunci însăşi această reînnoire pare să se caracterizeze, în bună măsură, prin constanta adecvare a predicării la modelele oratoriei latine a cărei *doctrina valde necessaria est*.

Mare este forţa declaraţiei în raport cu canoanele culturale ale Evului Mediu; după cum notează Murphy, ea reprezintă „prima afirmare explicită a genului de după perioada lui Augustin", care, în cunoscutul efort de a-i contrazice pe cei ce considerau că bun predicator ar fi depozitarul adevărului ca atare, susţinuse, în special în cartea a IV-a din *De doctrina Christiana*, nevoia de a recurge la tehnicile literare ale necreştinilor, indicând în Cicero pe maestrul oratorului creştin.

Dar Evul Mediu – cel puţin începând de la Alcuin – mersese mai departe decât Augustin, stabilind opoziţia din ce în ce mai netă *rhetoricus/evangelicus* şi accentuând

131. „Discursuri ale poeţilor" – n.trad.
132. „Învăţătura oratorului este foarte necesară pentru îndatorirea predicatorului" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

în acelaşi timp diferenţa dintre virtuţile păgâne şi cele creştine pe baza deosebirii, progresiv întărită şi detaliată, dintre *lumen naturale*[133] şi *lumen divinum*[134]. În Evul Mediu, gândirea lui Augustin a fost dezvoltată „în moduri diferite de cele pe care el le-ar fi preferat", tocmai cu scopul de a-l corecta sau chiar neglija pe Cicero.

Dacă în secolul al XIII-lea – şi nu doar datorită meritelor lui Toma din Chobham – poate să reapară gândirea autentică a lui Augustin cu privire la retorică şi se poate face o comparaţie între oratoria creştină şi cea a păgânilor – comparaţie care repropune necesitatea preceptisticii retorice clasice, în special a celei ciceroniene şi a autorului lucrării *Rhetorica ad Herennium* –, aceasta se datorează faptului că deja diferenţa *rhetoricus/evangelicus* ajunge să se plaseze aproape doar în specificitatea subiectului tratat, ţinând cont că definirea predicii ca „instruire a moravurilor şi a credinţei [...], care decurge pe calea raţionamentelor şi [are ca] sursă autorităţile" presupune o considerabilă reducere, care afectează şi acest gen literar, a distanţei dintre *lumen naturale* şi *lumen divinum*.

Contextualizată în reînnoirea culturală din secolul al XIII-lea, afirmaţia lui Toma din Chobham, în ciuda aspectului său inovativ, nu afectează conştiinţa şi practica literară a unui Ev Mediu încă hotărât, cu siguranţă, să susţină echidistanţa teoretizată de Augustin între practica unei retorici fără conţinut şi devalorizarea retoricii în numele unei postulate capacităţi de comunicare implicite adevărului.

Din acest punct de vedere, nici măcar în timpul secolului al XIII-lea Evul Mediu nu reuşeşte să teoretizeze vreun umanism literar, chiar dacă izbuteşte – după cum ne-ar îngădui să susţinem unele dintre *artes dictaminis*, influenţate în special de teoriile Şcolii din Orléans – să-şi decupeze spaţii, deşi mici, în care intelectualului pare să-i fie îngăduită şansa de a experimenta şi gusta posibilităţile stilistice ale unei limbi şi ale unei tradiţii retorice abordate fie şi numai pentru capacităţile sale de a încânta.

Ioan de Garlande

Faptul este dovedit de opera lui Ioan de Garlande (Johannes de Garlandia/Gallicus; cca 1195 – cca 1272), unul dintre cei mai mari protagonişti ai literaturii latine din secolul al XIII-lea. Născut în Anglia dintr-o familie de nobili, s-a mutat de tânăr la Paris unde a locuit în cartierul Clos de Garlande, pe malul stâng al Senei; a considerat Parisul, unde şi-a desăvârşit formaţia de gramatician şi unde a avut prilejul de a-şi desfăşura activitatea de profesor, ca adevărata sa patrie culturală şi spirituală (*Anglia cui mater fuerat, cui Gallia nutrix,/ Matri nutricem praefero mente meam*[135]).

Din ceea ce se deduce din unele date conţinute în operele sale, în jurul anilor 1210-1213 a frecventat universitatea din Oxford pe care a abandonat-o pentru a se transfera la Paris, probabil la începutul domniei lui Henric al III-lea (1217). În 1229 a fost chemat la Toulouse împreună cu alţi treisprezece magiştri parizieni pentru a

133. „Lumină naturală" – n.trad.
134. „Lumină divină" – n.trad.
135. „Căruia mamă Anglia-i fuse şi Galia doică,/ şi-n minte-mi mamei pe doică-o prefer" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

pune în practică un proiect al contelui Raimond al VII-lea, care, în acord cu regele Franței Ludovic al IX-lea, voise să întemeieze o universitate cu scopul de a combate erezia albigenză. A rămas la Toulouse până în 1232; de aici s-a întors la Paris unde s-a dedicat predării și compunerii operelor sale importante.

Catalogul de scrieri pe care codicele i le atribuie lui Ioan de Garlande este foarte amplu, dar probabil că multe titluri au fost atribuite acestui autor în virtutea considerabilei faime pe care el și-a câștigat-o în fața contemporanilor și în fața intelectualilor din secolul următor. Din fericire, în *Ars lectoria Ecclesiae*, cunoscută și cu titlul *Accentuarium*, databilă între anii 1246 și 1249, Ioan de Garlande, care este cu siguranță autorul, ne oferă o listă a producției sale anterioare, îngăduindu-ne să stabilim cu siguranță paternitatea a cel puțin zece opere, în special a celor care pun mai mult în evidență profilul său literar.

Prima lucrare căreia Ioan de Garlande, *pene puer*[136], i s-a dedicat este un *Dictionarius*, redactat în jurul anului 1220, cu care – zice – *pueris ostendi nomina rerum/ Artificumque suos mores in apta coegi*[137]. Într-adevăr, este vorba de un vocabular care pentru fiecare termen indică declinarea numelui sau conjugarea verbului, traducerea corespunzătoare în franceza medie, etimologia și grupurile de cuvinte derivate din rădăcina termenului respectiv. *Dictionarius* a circulat și sub formă de extrase, puse la dispoziție prin grija autorului însuși, prin care le sunt oferite studenților unele *summulae* lexicale referitoare la anumite argumente. De exemplu, după cum se amintește și în *Accentuarium*, una dintre teme o constituie corporațiile de arte și meserii, argument care face oportună înșiruirea de verbe și substantive (mai ales a celor formate de curând) relative la activitățile meșteșugărești. Așadar, *Dictionarius* este o operă gândită ca un prim instrument dedicat copiilor vorbitori de franceză care se instruiesc într-o limbă latină obligată să dea seamă și de un lexic în plină evoluție.

În anii ședерii la Toulouse, în afară de unele opere de paternitate incertă, precum *Assertiones fidei*, *Gesta apostolica*, *Georgica spiritualia* – scrieri de interes teologico-moral și istorico-ecleziastic pe care autorul le-ar fi putut publica pentru a combate ereziile, sarcină pentru care, așa cum am precizat, fusese chemat în acel oraș –, critica datează cea mai mare parte a redactării a două poeme în care Ioan de Garlande a dat măsura celui mai mare angajament al său ca poet: *Epithalamium Beate Marie Virginis* și *De triumphis Ecclesiae*.

Epithalamium este un poem în distihuri elegiace, în zece cărți, cu un total de 5.847 de versuri, databil în anii 1225-1248. În prolog, scris în proză, Ioan de Garlande, indicând în Paris țința parcursului și a progresului realizate de înțelepciunea încredințată de Dumnezeu poporului evreu – țintă în raport cu care Atena și Roma nu reprezentau decât etape, oricât de necesare și semnificative –, își manifestă „distanța critică față de Roma" (Paul Gerhard Schmidt). În primele trei cărți este descrisă umanitatea decăzută din cauza exilului Virtuților care fug de pe pământ în alaiul zeiței Astraea, în timp ce Natura deplânge domnia Răului și corupția oamenilor,

136. „Încă un copil" – n.trad.

137. „Am arătat copiilor nume de lucruri/ și-am strâns în potrivite [cuvinte] obiceiuri de meșteri" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

dedaţi în special luxurii. În sfârşit, Îndurarea cere şi obţine de la Dumnezeu salvarea umanităţii. Cărţile IV şi V cântă desăvârşirea trupului Mariei format de Physis şi adus la viaţă de sufletul creat de Dumnezeu. Cărţile VI şi VII sunt dedicate relatării Bunei-Vestiri şi reflecţiei cu privire la efectele Întrupării lui Isus: la banchetul nunţii mistice dintre Christos şi Maria, simbol al Bisericii, participă Virtuţile, care constrâng Viciile să părăsească Pământul. Înţelepciunea are cu sine o carte aurită care conţine relatarea operelor Cuvântului şi naraţiunea etapelor principale ale istoriei mântuirii. Banchetul este întrerupt de întoarcerea Viciilor care atacă din nou Virtuţile, însă acestea reuşesc să le copleşească (cărţile VIII-IX). În sfârşit, în ultima carte poetul celebrează ridicarea la cer a Mariei, unde şade alături de Fiul care o încoronează ca regină a universului.

În mai multe părţi, poemul trădează dependenţa de Alain din Lille: primele două cărţi, de exemplu, rezultă în mod manifest influenţate de *De planctu Naturae*; în alte locuri putem întâlni numeroase împrumuturi din *Anticlaudianus*, care ne permit să afirmăm o „conştientă reluare din partea autorului nostru a unor teme şi procedee stilistice şi expresive care, prin *doctor universalis*, duc către aceeaşi matrice culturală ce poate fi identificată în ambientul de la Chartres" (Antonio Saiani). Totuşi, faţă de Alain din Lille, Ioan de Garlande pare să acorde mai puţină încredere capacităţilor cognitive ale intelectului uman, sfârşind aproape întotdeauna prin a atribui intuiţiei religioase prioritate faţă de celelalte forme de cunoaştere. În *Epithalamium* „nu există" – sunt tot cuvintele lui Antonio Saiani – „utilizare diferenţiată a instrumentelor gnoseologice capabile să se adapteze rând pe rând la progresiva lărgire a orizontului mental şi lipseşte noţiunea de înălţare intelectuală spre Dumnezeu pentru a ajunge la cunoştinţe care nu sunt disponibile în interiorul ştiinţei umane, aşa cum, în schimb, găsim la Alain, care descrie urcarea lui Fronesis către lăcaşul Teologiei care, la rândul ei, o îndrumă către palatul lui Dumnezeu". Adeziunea la un augustinism care provoacă interpretarea figurală a întregii istorii şi lectura alegorică a tuturor elementelor cosmosului nu-i blochează lui Ioan de Garlande posibilitatea de a se dovedi oarecum dispus să recepteze unele rezultate produse de noua orientare ştiinţifico-teologică, de a alterna meditaţia şi unele încercări de cercetare fizică, alegoria împinsă până la excese şi interpretarea literală a textelor, metodologii mai evidente în operele ulterioare, ale căror ediţii – e bine să amintim – nu sunt întru totul de încredere.

De triumphis Ecclesiae a fost probabil începută la Toulouse între 1229 şi 1232 şi revăzută şi continuată la Paris în anii 1245-1252, după cum se poate deduce din unele date istorice pe care le aminteşte autorul. Este vorba despre un poem în distihuri elegiace, divizat în opt cărţi. În primele versuri ale prologului, Ioan de Garlande vrea să facă comparaţii între poemul său şi *Eneida* virgiliană:

> *Arma crucemque cano, qua dux superatur Averni*
> *Et qua succumbuit vulgus inerme suum*[138].

138. „Crucea şi armele cânt, prin care-nfrânt e-al Avernului duce/ Şi năruită a fost a lui gloată bicisnică" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Tot prologului autorul îi încredinţează un elogiu al păcii universale exigent sub aspect poetic – cel puţin din punctul său de vedere – şi a cărui sinceritate este imediat redimensionată de convenabila justificare a acelor războaie în care crucea lui Christos este destinată să triumfe (*victrix haec fuit, est et erit*[139]) asupra relelor pe care un pentametru le înşiruie ca *impia fraus, haeresis foeda, cupido gravis*[140], adică ocuparea Ţării Sfinte de către necredincioşi, erezia şi lăcomia care pune în pericol *libertas Ecclesiae* (libertatea Bisericii). În acelaşi mod în care trădează slaba autenticitate a pacifismului autorului, prologul evidenţiază discontinuitatea de intonaţie poetică, care poate fi imediat judecată din versurile cu care Ioan de Garlande sintetizează subiectul poemului:

> *Me socii rogitant, quia res ignota refertur,*
> *quod caligo rei clarificetur eis,*
> *prologus ante venit, sequitur distinctio certa,*
> *cum titulis operis paragraphisque suis...*[141].

Prima carte propune ca anticipări ale invincibilităţii Bisericii episodul trecerii Mării Roşii de către izraeliţi şi pe cel al înfrângerii armatelor lui Antioh; în sfârşit, exemple mitologice dau mai mare valoare convingerii autorului cu privire la fragilitatea puterii acestor domnii fondate exclusiv pe o ambiţie păgână, aşa cum o dovedesc istoriile cu privire la Saturn şi Kratos, Romulus şi Remus, Împăratul Iulian şi cioplitorii în piatră. Un omagiu adus relicvelor adunate de regele Franţei în Saint-Chapelle din Paris (1248), în special coroanei de spini, deschide cartea a doua caracterizată de absoluta dezinvoltură cu care autorul, în intenţia de a celebra cruciada ca datorie impusă tuturor principilor şi popoarelor occidentale, asociază descrierea expediţiei către Orient – care îi oferă autorului prilejul de a zăbovi, de-a lungul a aproximativ o sută cincizeci de versuri, asupra „previziunilor de furtună" modelate în bună măsură pe Virgiliu şi Lucan – cu invective satirice împotriva prelaţilor avari şi simoniaci, cu celebrarea miracolelor săvârşite de Cruce, cu nararea unor evenimente din istoria Franţei, Angliei, a lui Frederic al II-lea, a conţilor de Toulouse, cu povestirea invaziilor mongole şi musulmane. Mai unitar se dovedeşte conţinutul cărţii a III-a în care, după invocarea Primului Motor, este descrisă a treia cruciadă; acesteia îi este alăturată relatarea despre rivalitatea dintre Franţa şi Anglia în vremea lui Henric al III-lea şi Ludovic al IX-lea, ale cărei tragice efecte îi sugerează autorului versuri poate mai cinice decât poemul:

> *Si gladiis istis incredula turba periret,*
> *Gauderem; doleo quod pia turba perit*[142].

139. „Învingătoare aceasta a fost, este şi fi-va" – n.trad.
140. „Nelegiuitul delict, erezia hidoasă, cumplita dorinţă" – n.trad.
141. „Dându-se un subiect neştiut, tovarăşii-ntruna mă roagă/ ca negurii lui să-i aduc pentru ei limpezire:/ prologul vine întâiul, o anumită-mpărţire urmează,/ cu-ale operei titluri şi paragrafele lor..." – n.trad.
142. „M-aş bucura de-aste săbii necredincioşii să piară,/ Mă-ndurerez fiindcă gloata cucernică este pe moarte" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Cărţile a IV-a, a V-a, şi a VI-a cântă cruciada împotriva albigenzilor şi întemeierea Universităţii din Toulouse. Argumentele îi furnizează lui Ioan de Garlande numeroase prilejuri pentru: a-l lăuda pe Alain din Lille, în a cărui producţie pare să găsească atitudini deosebit de asemănătoare cu ale lui (*Flandria quem genuit vates studiosus Alanus/ contudit hereticos, edomuitque prius;/ Virgilio maior et Homero certior idem,/ Exauxit studii Parisiensis opes*)[143]; a elogia dreapta cr dinţă a francezilor, evidentă mai ales în fidelitatea lui Carol cel Mare faţă de Biserica Romană; în sfârşit, pentru a furniza o demonstraţie de epistolografie. Într-adevăr, finalul cărţii a V-a este constituit dintr-o scrisoare, atribuită magiştrilor din Toulouse, plină de artificii retorice, alegorii, aluzii mitologice, în care Duhul Sfânt este asociat cu Apolo, Mercur cu indulgenţele şi aşa mai departe, cu scopul fie de a celebra şcoala antiereticală instituită la iniţiativa lui Foulques, episcop de Toulouse, fie de a demonstra că este în stare să abordeze orice gen de scriitură, potrivit regulilor pe care le va teoretiza în *Parisiana poetria*. Finalul cărţii a VI-a, după ce a relatat despre lupta dintre Papalitate şi Frederic al II-lea, zăboveşte asupra invaziei mongole, cu care debutează cartea a VII-a, care îi prezintă pe tătari ca pe un popor teribil ce se hrăneşte cu carne de om. Autorul aminteşte apoi de ocuparea Damiettei de către sarazini şi, aşa cum făcuse în cartea a III-a, reuneşte materiale cu subiecte diferite: date hagiografice cu privire la Sfântul Edmund de Canterbury, informaţii despre schisma greacă, elogiul primei cruciade, detronarea de la Lyon a lui Frederic al II-lea, o lamentaţie cu privire la decăderea vieţii scolastice, un apel la unitatea francezilor şi englezilor. Ultima carte, povestind eliberarea Damiettei şi reconstruirea zidurilor cetăţii Cezareea, îi îngăduie autorului să celebreze victoria crucii asupra Orientului păgân, victorie în care s-au evidenţiat Robert d'Artois, dar în special Ludovic al IX-lea, elogiat îndelung. În sfârşit, după ce a relatat despre urcarea pe tronul Castiliei a lui Alfonso al X-lea, poemul se încheie amintind perspectiva odihnei în pace din ceruri şi promisiunea bucuriei eterne care îi vor aştepta pe toţi cei care, învingători sau martiri, s-au străduit să apere Biserica.

Mai mult decât pentru valoarea sa poetică efectivă, *De triumphis Ecclesiae* se remarcă prin informaţiile de natură sociopolitică pe care le furnizează şi mai ales prin mărturia pe care o oferă în raport şi cu dinamica istorie – poezie, şi cu dezbaterea relativă la destinul gramaticii, o disciplină care se îndepărtează din ce în ce mai mult de posibilitatea de a fi definită ca *recte loquendi scientia*[144] şi *poetarum enarratio*[145]. De exemplu, relatarea celei de-a treia cruciade pe care o citim în cartea a III-a, înregistrând opinii contemporane cu privire la fapte petrecute cu abia patru decenii înainte, are cu siguranţă un anumit interes istoriografic, iar din acest punct de vedere semnificative se dovedesc datele din cartea a V-a despre tradiţiile popoarelor din Orientul Mijlociu sau minuţioasele descrieri ale maşinăriilor de război ale cruciaţilor.

143. „Alain pe care Flandra-l născu, învăţatul poet,/ i-a zdrobit pe eretici, dar mai întâi i-a-mblânzit;/ Decât Virgiliu mai mare, decât Homer chiar mai sigur,/ cu mult a sporit bogăţia şcolii de la Paris" – n.trad.
144. „Ştiinţa de a vorbi corect" – n.trad.
145. „Interpretare a poeţilor" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Evident, Ioan de Garlande își dă seama că abordările, pe cât de realiste, pe atât de ample, ale unor subiecte foarte diferite între ele riscă adesea să pună la grea încercare unitatea poemului; dar raţiunile istoriei i se par superioare celor ale poeziei. Într-adevăr, avertizează:

Historiis satiras et gesta tragedica junxi,
hec ut venturi singula vera legant[146].

Mai semnificative sunt informaţiile şi opiniile de relevanţă propriu-zis literară exprimate în diferite părţi ale operei. În primul rând sus-amintitul elogiu pentru Alain din Lille este cu siguranţă în stare să confirme legăturile lui Ioan de Garlande cu ambientul din Chartres, dovedite în *Epithalamium*, legături care pot fi surprinse şi graţie reluării unei analogii a lui Bernardus Silvestris, citată în versurile din cartea a IV-a, prin intermediul căreia autorul îşi declară propria poziţie de gramatician în raport cu patrimoniul clasic pe care l-a moştenit:

Eloquiis video male fundamenta labare
inscius hereticas incoat inde vias.
Verba poetarum laudo, sed destruo sectas
in quibus erroris semita curva latet.
Vecta giganteis humeris, gens nana moderna
perspicuis oculis ulteriora videt.
Ad nostram dicta doctrinam carmina cuncta
Paulus ait, Pauli verba fidemque sequar.
Non mala vitantur nisi cognita, post mala nota
grata magis Christi vera sophia placet.
Non sunt calcandi porcorum calce saphiri;
alliciant iuvenes vatica dicta prius.
Scrutantes verum sibi defecere vetusti,
sed sub nube tamen exsercuere viam.
Illis debentur laudes, gratesque merentur,
quos ignorantes detinet umbra Stygis.
Tullius eloquio probus, et Maro maximus, artem
eloquii dederant quos imitamur. In hoc
sunt bene credentes hodie, sed fallit in arte
multos barbaries, garrulitasque nova[147].

146. „Satire şi tragice fapte-am unit cu istorii:/ cei care vin să citească pe rând aceste-adevăruri" – n.trad.

147. „Văd cum grozav se mai clatină a elocinţei temeiuri,/ eretice căi, aşadar, neştiutorul apucă./ Cuvântul poeţilor laud, iar sectele critic,/ în care-a erorii potecă şerpuit se ascunde./ Pe umeri gigantici purtată pitica lume de azi/ cu limpezi ochi întrevede până foarte departe./ Urma-voi vorba şi crezul lui Pavel ce zis-a/ că toate poemele-s scrise pe noi să ne-nveţe./ Rău-l eviţi de-l cunoşti, iar ştiindu-l/ place mai mult a lui Christ înţelepciune curată./ Mărgăritarele nu-s să le calce porcii-n picioare:/ cuvintele spuse demult de poeţi să-i atragă pe tineri./ Nu izbutiră cei vechi ce scrutau adevărul,/ dar cale tot au bătut, acoperită de

Aşadar, studiul poeţilor latini este considerat încă necesar: sunt destinate să se prăbuşească acele construcţii care nu se sprijină pe arta elocinţei antice, a cărei disprețuire duce la erezie. Potrivit analogiei pe care i-a sugerat-o Bernardus Silvestris, cei moderni, *gens nana* („lume pitică"), vor putea privi departe doar urcându-se pe umerii giganţilor antici. Cu aceştia s-a comparat însuşi Apostolul Paul, susţinând că toată poezia antică putea să devină utilă doctrinei creştinilor care, de altfel, nu ar putea evita răul dacă nu l-ar cunoaşte mai întâi. În plus, dacă e adevărat că anticii, singuri, nu au reuşit să atingă adevărul, e tot atât de sigur că ei, deşi în mod confuz, au arătat oricum drumul către acesta. De aceea trebuie să apreciem învăţămintele poetice şi retorice ale anticilor, preocupându-ne doar să demontăm acele doctrine în care s-a cuibărit eroarea.

Ioan de Garlande îşi lămureşte ulterior ideile, în versurile cu care debutează cartea a VIII-a:

> *Qui legis historias gentiles, perlege mira*
> *Christi; vanescant numina vana Iovis. [...]*
> *Crede dies fastos omnes nullosque nefastos*
> *et quecumque Deus fecerit esse bona. [...]*
> *Vates non culpo; fidei sed luce carebant,*
> *quorum sunt multis lucida scripta bonis,*
> *Virgilii mirandi viret sententia, Naso*
> *tamquam de nihilo carmina longa trahit.*
> *Statius in serie vernat, Lucanus adaugens*
> *mores historiis physica multa canit.*
> *Hos sequor in metro tamquam vestigia nanus*
> *Herculis, et forsan ut therebintus ebur.*
> *Nil mihi dant nostri proceres pro carmine dulci,*
> *hii quondam fuerant qui didicere dare*[148].

Desigur, Evanghelia este superioară istoriilor păgâne, miracolele lui Christos fac inutilă orice mitologie, certitudinea Providenţei trebuie să înlocuiască orice neliniște provocată de Fortuna nesigură. Din acest punct de vedere, anticii nu erau susţinuţi de lumina credinţei; dar în operele lor, în special în cele ale lui Virgiliu, Ovidiu,

---

neguri./ Laude li se cuvin, recunoştinţa o merită,/ deşi neştiutori [ai Adevărului] Styxul îi ţine./ Tullius, abil orator, şi marele Maro ne-au dat/ ceea ce noi imităm: a elocinţei ştiinţă./ Şi azi sunt oameni ce cred cu tărie în asta,/ însă înşală pe mulţi barbaria şi trăncănitul cel nou" – n.trad.

148. „Tu ce citeşti, păgâne, istorii, citeşte ale lui Christ minuni,/ piară ale lui Iovis puteri ce-s deşarte [...]/ Să crezi că orice zi norocoasă-i, nefastă niciuna,/ că tot ce-a făcut Dumnezeu este bun [...]/ Nu-i acuz pe poeţi, dar n-aveau lumina credinţei,/ poemele lor strălucesc prin multe lucruri de seamă,/ gândirea lui Virgil minunatul e-n floare, iar Ovidiu/ poeme lungi izvodeşte ca din nimic./ Statius reînvie-n urmaşi, iar Lucan,/ morală unind cu istorii, cântă multe-n natură./ Stilul lor îl urmez ca piticul pe urma lui Hercul/ sau poate ca terebintul ce ivoriu-l imită./ Mai-marii noştri nu-mi dau nimic pentr-un dulce poem,/ odinioară-au trăit cei care-au învăţat să ofere" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Statius şi Lucan, se pot găsi învăţăminte utile, mai ales în ceea ce priveşte tehnica de versificare. Învăţăcelul trebuie să ia bine seama nu la conţinutul încredinţat delicateţii poeziei clasice, căreia nu i se poate cere mai mult decât poate da efectiv, ci la forma sa, la stilul său. Cu toate acestea, chiar şi în temeiul conţinutului, vechea poezie latină este încă în stare să ne înveţe ceva util, din moment ce foarte adesea clasicii, sub învelişul ficţiunii poetice, ascund informaţii istorice şi învăţături filosofico-morale care nu contrastează în mod obligatoriu cu adevărul, cu înţelepciunea creştină.

Este ceea ce Ioan de Garlande vrea să demonstreze în *Integumenta Ovidii*, una dintre primele opere compuse după revenirea sa de la Toulouse la Paris. E vorba de un mic poem în distihuri elegiace de 520 de versuri cu totul, databil în anul 1234. Versurile introductive ale poemului – care în *Accentuarium* este amintit ca operă prin care autorul se străduieşte *ne philosophantem fabula decipiat*[149] – relevă obiectivele lui Ioan care vrea să ofere o cheie de acces la *Metamorfozele* ovidiene, desfăcând nodurile interpretative, revelând sensul ascuns, risipind ceaţa prin îndepărtarea vălului poetic sub care este tăinuit adevărul. Publicul căruia îi este destinată opera este constituit de cei care studiază gramatică, şi ar trebui să le fie mai mult decât suficientă *lectura Ovidii* pe care le-o propune magistrul:

Parvus maiori paret veloxque viator
quo iubeat dominus previus ire solet.
Sic mea proclivis famulatur harundo poetis
et pede pentametro cursitat illa levis.
Morphosis Ovidii parva cum clave Iohannis
panditur et presens cartula servit ei.
Nodos secreti denodat, clausa revelat
rarificat nebulas, integumenta canit[150].

În cadrul acestei *aetas ovidiana*[151] iniţiativa lui Ioan de Garlande nu reprezintă, cu siguranţă, o noutate; dimpotrivă, se dovedeşte în mod evident datoare lucrării *Allegoriae super Ovidii Metamorphoses* pe care o publicase în secolul precedent Arnulf de Orléans (Arnulfus Aurelianensis). Prin intermediul lui Arnulf, Ioan de Garlande se situează pe calea celor care, cel puţin de la Fulgentius la Alain din Lille – să ne gândim la prologul din *Anticlaudianus* –, susţinuseră posibilitatea de a identifica în *fabula* poetică aproape aceeaşi pluralitate de sensuri (istorico-literar, alegoric şi moral) ca şi în Sfânta Scriptură. Într-adevăr, el scrie:

149. „Ca povestea să nu îl dezamăgească pe cel care filosofează" – n.trad.
150. „Cel mic de cel mare ascultă şi grabnic drumeţul/ se-ndreaptă unde îi zice stăpânul ce-nainte păşeşte./ Astfel, uşoru-mi condei pe poeţi îi slujeşte/ şi sprinten întruna aleargă cu pas pentametric./ Cu-o mică cheie Ioan *Metamorfozele* lămureşte/ şi-această cărţulie îi e de folos./ Ale tainelor noduri deznoadă, dezvăluie cele ascunse,/ împrăştie neguri şi cântă pe cele învăluite" – n.trad.
151. „Perioadă ovidiană" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Est sermo fictus tibi fabula vel quia celat,
vel quia delectat, vel quod utrumque facit.
Res est historia magnatibus ordine gesta
scriptaque venturis commemoranda viris.
Clauditur historico sermo velamine verus,
ad populi mores allegoria tibi.
Fabula voce tenus tibi palliat integumentum,
causa doctrine res tibi vera latet[152].

Din perspectiva acestei premise, orice episod povestit de Ovidiu poate fi subordonat unor exigenţe didactico-alegorice; este ceea ce practic se întâmplă – doar pentru a cita unele exemple – cu palatul şi carul Soarelui, care sunt interpretate ca maşinărie a universului care, susţinută de coloana filosofiei, înaintează graţie celor şapte arte liberale (*Machina totius est mundi regia Solis/ cuius philosophus stare columpna potest./ Themo gramatica, logice nitet axis, adornat/ hos resis, decus est quadriviale rote*[153]). Ba chiar Hercule este propus ca alegorie a vieţii contemplative, în timp ce Junona este simbol al celei active:

Hercules est virtute virens activaque vita
Iuno, Stigii mundum signat acerba lues[154].

Cu toate acestea, în *Integumenta* tentaţia de a forţa interpretarea alegorică pentru orice relatare mitologică îşi găseşte o limită semnificativă în convingerea declarată că într-o *fabula* trebuie căutată în primul rând realitatea istorică, faptul petrecut cu adevărat; în afară de acesta poate exista şi un sens alegoric, o sugestie morală, dar nu neapărat. În aceată privinţă Ioan de Garlande este deosebit de clar; printre sensurile ficţiunii, unul este cu siguranţă prevalent în raport cu celelalte, şi tocmai acestuia trebuie să i se acorde în primul rând atenţie:

Omnes ficticii partes non discute, summam
Elige; quid sapiat, quid velit illa vide[155].

Iar în majoritatea cazurilor i se pare că *fabula* ascunde tocmai o informaţie de ordin istoric sau cel puţin un fapt explicabil pe baza fizicii. Dezarmanta ingenuitate care

152. „Poemul e-un discurs plăsmuit, ori că-ţi ascunde,/ ori că te-încântă sau pe-amândouă le face./ Subiect e istoria celor de seamă, fapte şi scrieri, pe rând,/ spre-aducerea aminte a celor ce vin./ Ascuns ţi-e sub vălul istoric adevăratul discurs,/ alegoria [făcută-i] după purtarea noroadelor./ Prin vorbe poemul în văluri se-îmbracă, tainic/ adevăratul subiect îţi rămâne de dragul doctrinei" – n.trad.

153. „Maşinărie a întregului cosmos e-a soarelui casă,/ căreia filosoful îi poate fi o coloană./ Prin gramatică oiştea, axa luceşte prin logică,/ retorica [însă] le-împodobeşte [şi]/ frumuseţe împătrită sunt roţile" – n.trad.

154. „Hercule înfloritor în virtute, iar viaţa activă e Juno,/ cumplita ciumă a Styxului lumea o-înseamnă" – n.trad.

155. „Nu discuta toate părţile ficţiunii, esenţialul/ alege-l: vezi ce vrea el, ce sens are" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

îi îngăduie lui Ioan de Garlande să își imagineze ca fapte efectiv petrecute evenimentele mitologice, precum cel al răpirii Europei sau cel al decapitării lui Nisus sau tragedia Filomenei, nu diminuează valoarea declarării preeminenței sensului istorico-literar. Dimpotrivă, tocmai în baza nenumăratelor încercări întreprinse în acest sens, Ioan de Garlande se detașează de Arnulf de Orléans, dovedindu-se în stare să recepteze, în limitele pe care i le îngăduie conservatorismul său tenace, orientările exegetice ale Școlii de la Chartres care, așa cum am văzut, își vor găsi cele mai sigure teoretizări în special în a doua jumătate a secolului.

În 1241, Ioan de Garlande a citit în prezența regelui Franței Ludovic al IX-lea lucrarea *Morale scolarium*, al cărei text, în 662 de versuri, este transmis de manuscrise care astăzi asociază o glosă menită să facă mai explicită și mai eficace sub aspect didactic doctrina autorului.

În artificiosul prolog, Ioan își definește ca satiră (*Scribo novam satiram, set sic ne seminet iram,/ iram deliram, letali vulnere diram,/ nullus dente mali lacerabitur in speciali,/ immo metro tali ludet stilus in generali*[156]) opera împărțită în 36 de capitole. Fiecăruia dintre acestea îi este încredințată sarcina de a le arăta tinerilor modul în care trebuie să se comporte în diferite împrejurări ale vieții și în diverse momente ale zilei: primul capitol, de exemplu, este intitulat *Persuasio ad moralitates et ad liberales artes*[157]; al doilea conține o *Persuasio ad scientiam urbanitatis et ad religionem*[158]; al treisprezecelea este o *Persuasio ad vitam penitentialem, que significatur per sanctam crucem, que precedit coronam glorie sempiterne*[159]; al treizecilea le recomandă clericilor modul în care trebuie să se comporte în curie; al treizeci și treilea dictează norme de comportament în situații adverse; în cel de-al treizeci și cincilea sunt condamnați ereticii (*Plangit natura quia succumbunt sua iura,/ quando creatura negat artificem peritura./ Credere, sperare, iustos salvant, et amare;/ hec tria sectare, quod pendet ab hiis operare*[160]). O invocație către Fecioară încheie această operă care, la fel ca *De triumphis Ecclesiae*, mai mult decât prin valoarea poetică intrinsecă și dincolo de idealul pedagogic ce se deduce – care se poate defini mai ales ca o necesară sinteză între *urbanitas* și o spiritualitate care în cruce găsește poate numai un fericit motiv poetico-retoric –, se distinge prin judecățile pe care le exprimă autorul asupra vremii sale. Într-adevăr, i se pare că, deja, totul depinde de voința de îmbogățire: practicarea filosofiei se asociază progresiv cu o anumită *rusticitas* care, favorizând disciplinele conexe cu exercitarea profesiilor juridice, determină amuțirea

156. „Voi scrie o nouă satiră, dar nu mânie să semene,/ mânie nebună de rană mortală prevestitoare,/ nimeni anume n-o fi sfâșiat de dintele răului,/ ba chiar de-obicei se și joacă pana c-un astfel de ritm" – n.trad.
157. „Îndemn către moralitate și către artele liberale" – n.trad.
158. „Îndemn către cunoașterea bunei-cuviințe și către religie" – n.trad.
159. „Îndemn către o viață de pocăință, indicată prin Sfânta Cruce, care precedă cununa slavei eterne" – n.trad.
160. „Plânge natura căci drepturile-i pier,/ când pieritoarea făptură creatorul își neagă./ A crede, a iubi, a spera celor drepți mântuire le-aduce;/ acestea trei să le-urmezi și să faci ce depinde de ele" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Muzelor care, neputând garanta decât câştiguri foarte modeste, ajung să fie practic abandonate. De aceea scrie:

Rusticitas hodie se miscet philosophie,
fuscat et Ecclesie Martham pacemque Marie.
Mutescunt muse, torpent velut ore Meduse,
nude, confuse, saxoque rigente recuse.
Set quare? queris. Sapiens, procul eicieris.
Si nichil attuleris, demens eris, indigus eris.
Que lucrative sunt artes sunt modo vive,
ut causative, specierum compositive,
et celeres misse que possunt es habuisse,
resque foro ruisse que possunt lucra dedisse[161].

Satira, atacând Biserica însăşi – obiect, în *Morale scolarium*, al unor repetate acuze referitoare la simonie şi la corupţia prelaţilor –, poate fi comparată cu creaţii ale unor poeţi contemporani cu Ioan de Garlande; este suficient să amintim în această privinţă cântul *Bulla fulminante* al lui Filip Cancelarul (1170-1236). Dar lucrul de care autorul lucrării *Morale scolarium* pare mai îngrijorat este soarta culturii latine, primejdioasele căi pe care au apucat-o mulţi gramaticieni din vremea sa, precum Alexandru de Villedieu (Alexander de Villa Dei) sau cei care l-au precedat cu puţin, precum Everard de Béthune (Eberhardus Bethuniensis). Într-adevăr, operele acestora sunt numite în *Persuasio ad libros philosophicos propter quedam moderna scripta inutilia*[162] (XIV), în versuri care condamnă pretenţia unor magiştri de a se impune ca noi autori/*auctores*:

Florent auctores et ab illis floridiores
Fiunt doctores et lectris utiliores.
„Doctrinale" viam claudens ad philosophiam
non gerit egregiam linguam set tautologiam,
tardat preproperos, nec ducit ad ardua cleros.
Fallit garciferos omnis probus, hoc probat Heros.
Multotiens fantur bona qui furiis agitantur,
set non laudantur ideo nec magnificantur.
Mendax „Grecismus" est Grecis philosophis mus;
quando latinismus est turget mons velut ismus[163].

161. „Azi reaua vorbire cu filosofia se-amestecă,/ se-ntunecă şi pentru Biserică Marta şi pacea Mariei./ Muzele-s mute, împietresc ca la vederea Meduzei,/ goale, confuze, de pe soclul de piatră alungate./ Dar de ce? întrebi. Înţeleptule, departe vei fi alungat./ Dacă nu aduci nimic, vei fi nebun, vei fi lipsit./ Artele care aduc câştig sunt acuma-în putere,/ precum cele ce ţin de procese, cele care alcătuie forme,/ şi cele care în grabă făcute pot aduce un ban,/ şi cele care din for decăzute pot aduce profit" – n.trad.
162. „Îndemn către cărţile filosofice din cauza unor scrieri moderne inutile" – n.trad.
163. „În floare sunt autorii şi de la ei mai în floare/ devin învăţătorii şi mai utili în lecturi./ «Doctrinale», închizând calea în filosofie,/ nu are-un limbaj strălucit, ci o tautologie,/ îi

Aceleaşi module stilistico-poetice, aceleaşi artificii retorice şi acelaşi obiectiv didascalic marchează restul producţiei lui Ioan de Garlande, din care mai putem aminti: *De mysteriis Ecclesiae* (1254), un soi de mică *summa* liturgică de 650 de versuri, ultimele dintre acestea constituind o sinceră şi vibrantă comemorare a lui Alexandru din Hales, care murise de curând; *Stella Maris* (1248-1249), o cărţulie care popularizează în 1155 versuri şaizeci şi unu dintre cele mai cunoscute miracole cu privire la Sf. Fecioară, avertizând în prolog că *phisicalia et astrologica et teologica interserta sunt [...]. Unde teologie supponitur, et etiam phisice et astronomice*[164]; un tratat în proză *De mensurabili musica*, de o oarecare importanţă pentru istoria compoziţiei muzicale, în special pentru că tratarea figurilor retorico-muzicale contribuie la precizarea unor raporturi dintre muzică şi celelalte arte liberale.

Opera prin care Ioan de Garlande aduce cel mai semnificativ aport la istoria culturii literare a secolului al XIII-lea este însă *Parisiana poetria de arte prosayca, metrica et rithmica*, operă databilă între 1232 şi 1249. Tratatul este împărţit în şapte părţi, în care sunt prezentate: doctrina relativă la *inventio* (*Primo tradetur doctrina inveniendi*[165]), modurile de alegere a subiectului (*Deinde docebitur de modo eligendi materiam*[166]), reguli pentru a începe discursul şi a ordona subiectul (*Postea de dispositione et de modo inchoandi materiam*[167]), structura scrisorii (*Deinde de partibus dictaminis*[168]), erorile de evitat în epistolografie (*Postea de vitiis vitandis in quolibet genere dictandi*[169]), principiile referitoare la împodobire (*Consequenter constituitur tractatus de rhetorico ornatu, necessario tam in metro quam in prosa, utpote de coloribus materiam abbreviantibus et ampliantibus ad scribentis electionem*[170]), exemple de alcătuiri în proză şi în versuri (*Septimo et ultimo subiiciuntur exempla licteratum curialium et dictaminum scolasticorum et versuum et rhytmorum ornate compositorum et diversorum metrorum*[171]). Principalele autorităţi (*auctoritates*) urmate de Ioan de Garlande sunt Cicero, Horaţiu şi Virgiliu. În operele acestuia din urmă, respectiv în *Bucolice*, *Georgice* şi *Eneida*, identifică în special cele trei stiluri (*mediocris*, *humilis*

ţine în loc pe cei râvnici şi nu îi îndeamnă la fapte măreţe pe clerici./ Cine-i onest îi înşală pe tineri, o dovedeşte Eroul./ Adesea spun lucruri bune cei de năluci bântuiţi,/ dar nu sunt lăudaţi pentru asta, şi nici preamăriţi./ Înşelător «Grecismus» pentru filosofii greci e ca un şoricel;/ când este scris în latină ca un munte se umflă" – n.trad. Ironia, cu subtila aluzie la un vers horaţian (*Ars poetica*, 139), e greu de înţeles fără cunoaşterea operelor, *Doctrinale* şi *Grecismus*, pe care le ridiculizează – n.trad.

164. „Cele ce ţin de medicină, astronomie şi teologie se întrepătrund [...] de aceea se subordonează teologiei, dar şi medicinei şi astronomiei" – n.trad.
165. „Mai întâi va fi expusă doctrina privitoare la găsirea unui subiect" – n.trad.
166. „Apoi se vor da învăţăminte despre modul de a alege subiectul" – n.trad.
167. „Apoi despre aranjarea şi despre modul de a începe [tratarea] subiectului" – n.trad.
168. „Apoi despre părţile scrierii" – n.trad.
169. „Apoi despre greşelile de evitat în orice gen de scriere" – n.trad.
170. „În continuare se alcătuieşte un tratat despre ornamentul retoric, necesar atât în metru, cât şi în proză, întrucât [tratează] despre nuanţele care abreviază sau extind subiectul după alegerea celui ce scrie" – n.trad.
171. „În al şaptelea şi ultimul [capitol] sunt incluse exemple de scrisori ale celor de la curte şi scrisori ale elevilor, de versuri şi ritmuri compuse cu ornamente şi de diferiţi metri" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

şi *gravis*) corespunzătoare celor trei condiţii ale oamenilor care pot fi subiect de descriere poetico-retorică. În afară de lista stilurilor „anticilor", autorul acordă atenţie şi listei ce reuneşte stilurile „modernilor" (gregorian, tullian, ilarian şi isidorian), lărgind astfel lista de autorităţi. Cu privire la raportul cu *auctoritates* clasice, trebuie semnalată în plus libertatea cu care Ioan de Garlande se plasează faţă de Cicero, al cărui mod de a proceda şi a cărui învăţătură sunt, cel puţin în două situaţii, în mod intenţionat neglijate sau corectate, cu scopul de a face tratatrea mai sistematică sau de a propune sisteme mai eficiente de memorare a unor norme stilistice. Poate că partea din *Parisiana poetria* care aduce cea mai semnificativă contribuţie la preceptistica poetico-retorică a secolului al XIII-lea este cea dedicată modalităţilor de amplificare ce teoretizează numeroase figuri de stil ce se pot întâlni în practica literară nu doar medievală.

Gian Battista Speroni plasează tratatul „printre textele cele mai meditate şi mai nevralgice pe care ni le-a încredinţat cultura scolastică medievală". Într-adevăr, cu el Ioan de Garlandia încearcă să reducă la unitate regulile relative la diverse genuri de compoziţie (prozaică, metrică şi ritmică), încercând să reintroducă în cadrul competenţelor gramaticianului şi normele referitoare la epistolografie sau cele privitoare la discursul oral, cu scopul de a formula o preceptistică retorico-poetică aplicabilă oricărui tip de discurs în limba latină. „Într-un anumit sens", observă Murphy, „el a împărtăşit interesul modiştilor (*modistae*) pentru o tendinţă unitară a principiilor. *Modistae* au preferat să meargă dincolo de latina ca limbă, către metalimbajul care urma să dezvolte orice limită umană. Ioan s-a baricadat într-un metagen care urma să identifice preceptele fundamentale ale discursului uman".

Succesul lui Ioan de Garlande a fost remarcabil; intelectualii secolului al XIV-lea au făcut referire la opera sa în mai multe rânduri: printre aceştia, de exemplu, Pietro Alighieri în comentariul la *Commedia* dantescă. Dar, după cum a observat Victor Le Clerc, „Ioan poate fi considerat din când în când un teolog, un cronicar, un alchimist şi mai ales un gramatician, dar cu siguranţă nu un poet". Poate tocmai din acest motiv, potrivit opiniei lui Louis John Paetow – unul dintre cercetătorii deosebit de interesaţi, în trecut, de figura lui Ioan de Garlande –, scrierile lui Ioan constituie unul dintre cele mai semnificative capitole ale istoriei învăţământului şi, mai general, ale literaturii mediolatine. Opinie care, cu siguranţă, poate fi împărtăşită nu doar pentru că producţia lui Ioan de Garlande exemplifică în mod clar conţinuturile unei poetici cu finalitate prevalent didascalică şi un gust orientat către o „probitate elocventă" (Gustavo Vinay).

Ovidiu în secolul al XIII-lea: De vetula

Din acest punct de vedere, un exemplu deosebit ne oferă *De vetula*, un poem anonim în circa 2400 de hexametri redactat înainte de 1266-1268 şi prezentat cititorilor ca ultima operă compusă de Ovidiu într-un exil care de acum trebuia să îi apară ca definitiv. Prima carte descrie viaţa libertină şi lipsită de griji a poetului, ocupat să

Scanned with OKEN Scanner

evalueze avantajele şi riscurile raporturilor cu femeile de condiţie (*status*) civilă diferită (*virgo*, *nupta*, *vidua*[172]) şi dedat oricărui fel de hobby (vânătoare, echitaţie, şah şi jocul matematic al *rithmimachia*). În primele versuri, Anonimul ţese elogiul sexului feminin (*femineus sexus*), în lipsa căruia nimeni nu poate trăi, cu atât mai puţin Ovidiu:

O quam carus erat michi quamque optabilis ille
femineus sexus, sine quo nec vivere posse
credebam quemqumque virum, sed et inferiorem
me certe quocumque viro quoad hoc reputabam,
qui procul a cara me vivere posse negassem
omnes sollicite venerans unius odore.
esse michi malens unam, cuius modus esset
commodus et concors, quam multiplicare puellas,
ex quibus importuna foret michi forsitan una.
Nam sicut vulgare solet paradigma tenere,
sicut habens centum nullam reputatur habere
sic et habens centum unam pro centum computat illam,
nam nullius eris, dum te non vindicet una,
unaque sufficiet quasi centum solus haberes.
Unusquisque sibi quod mavult eligit, et quod
non placet, hoc renuit; de me scio, quod magis unam
vellem quam nullam, quod concordem magis unam
quam multas, quarum michi contradiceret una.
Unam propterea cribraram e milibus, unam
perfectam, quam si citius fortuna dedisset,
Inter felices merito numerabilis essem[173].

În a doua carte este povestită aventura lui Ovidiu, care apelează la o codoaşă bătrână pentru a se putea întâlni cu preafrumoasa *virgo* de care se îndrăgostise. Dar în loc de obiectul dorinţelor sale, poetul găseşte în pat corpul respingător al bătrânei *mediatrix*:

---

172. „Fecioară, soţie, văduvă" – n.trad.

173. „O, cât de drag îmi era şi cât de dorit faimosul sex feminin, fără de care nu credeam că ar putea vreun bărbat să trăiască; dar în aceasta oricărui om mă şi socoteam mai prejos, [eu] care negasem că pot trăi de iubita-mi departe, adorându-le cu grijă pe toate datorită parfumului uneia, preferând să am numai una, cu felul ei armonios şi pe potrivă, decât să am mai multe copile din care una, poate, îmi va fi piază rea. Căci după cum vorba din popor obişnuieşte a spune, precum a avea o sută de fete e ca şi cum nu ai avea niciuna, astfel o sută socoteşte că are cel ce are doar una: pe-aceea; căci nu aparţii numănui, câtă vreme niciuna te cere, şi una va fi de ajuns ca şi cum singur o sută-ai avea. Fiecare-şi alege ce preferă şi refuză ce nu îi este pe plac; cât despre mine, ştiu că, decât niciuna, mai degrabă una aş vrea, fiindcă m-aş înţelege mai degrabă cu una decât cu multe, dintre care una m-ar putea contesta. De aceea, dintre mii doar una cernut-am, desăvârşită, pe care dacă soarta mai curând mi-ar fi dat-o, printre cei fericiţi pe drept m-aş putea socoti"– n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Credere quis posset, quod virgo quatuor implens
nuper olympiades adeo cito consenuisset?
Numquam tam modico rosa marcuit. In nova formas
corpora mutatas cecini, mirabiliorque
non reperitur ibi mutatio quam fuit ista,
scilicet, ut fuerit tam parvo tempore talis
taliter in talem vetulam mutata puella.
Heu, quam dissimiles sunt virginis artubus artus!
Accusant vetulam membrorum turba senilis,
collum nervosum, scapularum cuspis acuta,
saxosum pectus, laxatum pellibus uber –
non uber, sed tam vacuum quam mollem, velut sunt
burse pastorum –, venter solcatus aratro,
arentes clunes macredine, crudaque crura
inflatumque genus vincens adamanta rigore:
accusant vetulam membrorum marcida turba[174].

Deoarece copila dorită se căsătoreşte şi pleacă din Roma, Ovidiu o poate reîntâlni numai după douăzeci de ani, când ea, văduvă, se întoarce în oraş. Dar de această dată poetul nu mai este victima unei intrigi, ci a unui profund conflict psihologic:

Ecce, meis in visceribus nova rixa creatur,
lis gravis, ira furens, odium mortale, perennis
rancor, inhumanus strepitus, congressio dura,
questio difficilis, quam nulla solutio sedat![175]

Într-adevăr, în cei douăzeci de ani care i-au ţinut departe pe cei doi amanţi, frumuseţea femeii s-a ofilit, dar mai ales s-a schimbat sensibilitatea lui Ovidiu care, la începutul cărţii a III-a, declară în mod expres:

...nolo
vivere sicut eram solitus nec subdere collum
plus intendo iugo nervos carpentis amoris.

---

174. „Cine-ar putea crede că o fecioară care a împlinit de curând patru ori patru ani ar fi îmbătrânit repede atât de mult? Nicicând o roză nu s-a ofilit aşa de curând. Am cântat forme schimbate în noi trupuri, dar nu se află acolo mai uimitoare schimbare decât a fost asta, adică de cum o astfel de copilă, într-un timp atât de scurt, a fost schimbată în halul ăsta într-o aşa bătrânică. Vai, ce neasemenea [îi] sunt membrele cu membrele unei fecioare! O dau de gol pe băbuţă mulţimea îmbătrânită a mădularelor: gâtul vânos, umerii ascuţiţi, pieptul pietros, sânul lăsat de [atâta] piele – nu plin, ci pe atât de gol pe cât de moale, ca o traistă de cioban –, pântecele ca brăzdat de un plug, fesele uscate şi slabe, gleznele aspre şi genunchiul umflat, mai tare ca diamantul: veştejita mulţime a membrelor o dă de gol pe băbuţă" – n.trad.
175. „Iată că în viscerele mele o nouă luptă se iscă, gravă dispută, mânie cumplită, ură de moarte, necontenită pizmă [şi] inumană larmă, aspră izbire, grea pricină pe care nicio rezolvare n-o potoleşte" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Sed quoniam non usque caret matura senectus
insidiis et adhuc temptatio plurima restat,
quid faciam?[176]

Ovidiu deci nu mai ştie ce să facă; de fapt, ştie chiar foarte bine: va încerca să îşi trăiască bătrâneţea încă supusă tentaţiilor, dar nu prin intermediul unor noi aventuri amoroase sau al distracţiilor de odinioară. De aceea, decide să se dedice pe deplin studiului care îi îngăduie să ajungă la adevărurile filosofice şi teologice. Practic, afirmă:

Sed scio quid faciam: studio complectar anelo
lucem, quam mecum dixi prius esse reclusam,
lucem doctrine, que rerum sedula causas
rimatur, sublimis apex in philosophia,
lucem doctrine, que cum sit celica, terras
non dedignatur, sed in exilio peregrinat
isto nobiscum solacia vera ministrans.
Adiciamque iocos dociles mathesisque sequaces:
sumptibus exiguis aliquatenus edificabo
concernens ad materiam geometrica quedam,
sic abstracta quidem, quod non sine materia sint;
algebreque memor, qui ludus arithmeticorum,
admittam ludum, qui rithmimachia vocatur,
inveniam si discipulos, quia non nisi pauci
sunt hodie, mathesim qui censuerint imitandam.
De cantu capiam partem, quam musica scribit,
adque creatoris laudem mea cantica vertam.
Ascendam in celum, si demonstratio pennas
annuat, et cursum astrorum verificabo
instrumenta levans et scribam posteritati
qualiter inveni loca singula tempore certo,
ut conferre queant, sicut fecere priores.
Inde creatorem per res intendo creatas
venari et demum per rerum querere causas
causam intellectu cum transscendente supremam,
sciturus per eas super omnia, cui reverendum,
cui me devoveam perfecto corde diesque
consumpturus in hiis, quos nutu cuncta moventis
significatores velut instrumenta dederunt,
per que prima quidem regit omnia causa prout vult[177].

176. „Nu vreau să trăiesc cum îmi era obiceiul, nici nu-nţeleg grumaz să-mi mai pun sub jugul iubirii ce stoarce de vlagă. Dar ce să fac câtă vreme bătrâneţea matură de curse nu duce lipsă şi încă rămâne prea multă ispită?" – n.trad.

177. „Dar ştiu ce-o să fac: prin studiu temeinic voi cuprinde lumina de care-am zis mai sus că-i în mine închisă: a-nvăţăturii lumină care, sârguincioasă, cercetează ale faptelor cauze, sublimă culme în filosofie; a-nvăţăturii lumină care, deşi cerească, nu dispreţuieşte pământul,

Scanned with OKEN Scanner

Aristotel este *auctoritas* principală a sa (*...Aristoteles, Grecorum philosophorum/ princeps et dominus, verique perennis amicus*[178]); acestuia i-l alătură pe Robert Grosseteste, în special în ce privește metafizica luminii; iar prin aprofundarea mai multor discipline (matematică, geometrie, algebră, astronomie) ajunge, cu raționamentul, la convingerea că divinitatea este unică, atotputernică și creatoare a tuturor lucrurilor. În plus, se convinge că sufletul este nemuritor și, în temeiul unor teorii averroiste cu privire la influențele astrologice asupra succesiunii religiilor, ajunge la convingerea că un anumit eveniment va avea loc peste aproximativ șase ani: nașterea dintr-o fecioară a unui copil capabil să răscumpere lumea. Opera se încheie cu o rugăciune care garantează cea mai completă metamorfoză a unui poet care, dintr-un neliniștit bard al iubirii, hotărăște să se transforme într-un iluminat sol al Fecioarei:

> *O Virgo felix, o Virgo significata*
> *Per stellas, ubi Spica nitet! Quis det michi tantum*
> *Vivere, quod possim laudum fore preco tuarum!*[179]

Așadar, autorul operei *De vetula* propune un Ovidiu creștinat complet, iar astfel merge chiar mai departe decât Ioan de Garlande. Însă în această acțiune a sa, Anonimul se dovedește mult mai deschis decât Ioan la problemele fundamentale ale culturii din secolul al XIII-lea. Din acest motiv, poate, mai mult decât Ioan, Anonimul se dovedește figura paradigmatică a integrării din secolul al XIII-lea dintre literatura clasică și acele exigențe „moderne", care, într-un mod din ce în ce mai pronunțat, îi obligă pe literați să găsească modele de epică nu printre poeți, ci printre istorici, și să ducă până la ultimele consecințe mistificarea biografică și ideologică a unui poet care, totuși, continuă să fie încă foarte citat în literatura mai riguros științifică (Simone Viarre). Evident, este vorba de o „fericită infidelitate", dar care este și „un semn de vitalitate a culturii latine și în același timp de specificitate

---

ci călătorește cu noi în ăst surghiun, dându-ne adevărata mângâiere. Voi adăuga jocuri instructive și care țin de matematică: asumate cumva aceste lucruri mărunte, voi construi privitor la materie unele [figuri] geometrice, [dar] abstracte [doar] astfel încât să nu existe fără materie; amintindu-mi de algebră, care este un joc al numerelor, voi accepta jocul care se numește *rithmimachia* – numai să găsesc discipoli, fiindcă astăzi doar puțini sunt cei care socotesc că matematica trebuie repetată. Din cântec voi lua acea parte ce îi revine muzicii și cântecele mele le voi îndrepta spre lauda Creatorului. În cer voi urca dacă demonstrația aripi promite și voi verifica al astrelor crug construind instrumente și voi scrie pentru cei ce-or veni cum am găsit fiecare loc în momente anume, ca să poată [și ei] compara, cum au făcut cei din vechime. De aici, prin cele create, pe Creator voi porni să-l găsesc și, în sfârșit, prin cauzele lucrurilor să cercetez suprema cauză cu intelectul [ei] transcendent, pantru a ști prin ele pe cine trebuie să slăvesc mai presus de toate și cui să mă închin cu inimă desăvârșită; iar pentru acestea voi folosi zilele pe care, prin voia celui ce toate le mișcă, [astrele] care semnifică ni le-au dat ca instrumente prin care chiar cauza primă, după cum vrea, le guvernează pe toate" – n.trad.

178. „...Aristotel, și prinț, și stăpân/ al filosofilor greci, cu adevărul întruna prieten" – n.trad.

179. „O, fericită Fecioară, înfățișată prin stelele/ între care Spica lucește! Cine-mi va da să trăiesc/ cât să pot al laudelor tale vestitor să devin?" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

a culturii medievale, fiind necesar să abandonăm [...] judecata întemeiată pe o îngustă şi în general aparentă fidelitate faţă de modelul clasic" (Francesco Bruni).

Note despre lirica de dragoste şi religioasă

Lirica de dragoste este acea literatură a secolului al XIII-lea în raport cu care clasicitatea se dovedeşte deosebit de distanţată; într-adevăr, aici modelele antice devin în diverse moduri de nerecunoscut, fie prin misoginismul accentuat, fie printr-un manierism al temelor care maschează o evidentă „dispoziţie" sau, mai bine, o „obsesie" antierotică. Dar în special artificiul verbal, atenţia acordată formei lipsite aproape de orice conţinut efectiv, este cel care distanţează lirica de dragoste din secolul al XIII-lea nu doar de cea clasică, ci şi de aceea din secolul anterior. În această privinţă, putem lua în considerare versurile din *Cogito plus solito*, un poem transmis de un codice din Stuttgart:

Cogito plus solito
hesito – sed merito –
nescius quam pocius
eligam et diligam
legibus Amoris.
Altera plus tenera
parvula iuvencula,
abilis, tractabilis,
nubilis et nobilis,
legibus Amoris.
Altera sed federa
promptior, paratior,
placuit dum vacuit,
prebuit quod debuit
legibus Amoris[180].

Relativ la acest gen literar, în ciuda puţinătăţii mărturiilor pe care le avem la dispoziţie, e greu să nu îl urmăm pe Peter Dronke atunci când afirmă că „cel puţin după primul sfert al secolului al XIII-lea, în care cele mai frumoase producţii lirice anterioare au continuat să fie adesea copiate, lirica de dragoste latină dovedea în continuare abilitate tehnică, deşi imaginaţia lirică devenise mult mai puţin fecundă".

În plan religios, dimpotrivă, impulsul liric devine mult mai creativ: o dovedeşte producţia poetică a unor autori precum Ioan de Howden (Johannes de Hovedena),

180. „Cuget mai mult decât de obicei,/ şovăi, dar pe drept,/ neştiind mai degrabă pe care/ să o aleg şi să o îndrăgesc/ prin legile Iubirii.// Una [e] mai delicată,/ tinerică micuţă,/ potrivită, abordabilă,/ nubilă şi nobilă/ pentru legile Iubirii.// Cealaltă însă, mai dispusă,/ mai pregătită pentru legăminte,/ [mi-]a plăcut; cât a fost nemăritată,/ a oferit ce a trebuit/ prin legile Iubirii" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

John Peckham (Johannes de Pecham), Toma de Aquino, Bonaventura da Bagnoregio. Evident, reevaluând Pământul şi carnea asumată de Christos pentru a se manifesta, teologia, literatura spirituală şi predicarea noilor ordine mendicante au determinat o remarcabilă apropiere a omului de Dumnezeu. Într-adevăr, lirica se dovedeşte mai sensibilă la a cânta dragostea Celui a cărui istorie pare să se fi desfăşurat aproape în funcţie de cea a omului, care, de aceea, cu cea mai mare încredere, îi poate cere lui Dumnezeu întâlnirea definitivă în slavă. Într-adevăr, *Dies irae*, acea *sequentia mortuorum* atribuită lui Tommaso da Celano, recită:

Recordare, Iesu pie,
Quod sum causa tue vie;
Ne me perdas illa die.

Querens me sedisti lassus,
Redemisti, crucem passus;
Tantus labor non sit cassus[181].

Poate în această reabilitare a omului în raport cu Dumnezeu – la care se adaugă reevaluarea capacităţilor raţiunii umane, dobândirea progresivă a unui patrimoniu ştiinţific şi a unor metodologii reînnoite, o mai mare libertate în modul de a te raporta la *auctoritates* şi la tradiţia culturală latină în general – constă umanismul secolului al XIII-lea; şi acest lucru se poate spune independent de (încă) provizoriile prezenţe sau absenţe ale clasicilor în canoanele de şcoală, ca şi în tratatele teoretice sau în producţia poetică. Este vorba, cu siguranţă, de un umanism ambiguu, aşa cum, de altfel, ambiguu este conceptul însuşi de umanism. Pare totuşi dificil de contestat marea contribuţie pe care, sub impulsul secolului anterior, secolul al XIII-lea o aduce pentru secolele următoare: „Pentru ca adevărata Renaştere să poată avea loc" – scrie Gustavo Vinay –, „trebuia ca Occidentul să îşi însuşească un alt mare sector al gândirii antice; pentru ca omul ei să se aşeze ca stăpân al lumii, fără Dumnezeu sau cu un Dumnezeu diferit, era necesară lunga şi extenuanta disciplină a secolului al XIII-lea cu alegoriile sale nebuneşti, dar şi cu efectiva sa încheiere a recuceririi Antichităţii, începută în aceeaşi zi în care prima hoardă barbară călcase pe pământul Imperiului".

Referinţe bibliografice

În general, cu privire la secolul al XIII-lea vezi: Claudio Leonardi, Giovanni Orlandi (coord.), *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII. Atti del primo Convegno Internazionale di Studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo Latini (AMUL). Perugia 3-5 ottobre 1983*, Perugia-Firenze, Regione Umbria – La Nuova Italia, 1986 (Quaderni del Centro per il Collegamento degli Studi Medievali e Umanistici nell'Università di Perugia, 15).

181. „Aminteşte-ţi, milostive Isuse,/ că sunt pricina drumului tău;/ nu mă da pierzării în ziua aceea.// Pe mine voindu-mă ai zăcut copleşit,/ m-ai răscumpărat pătimind pe cruce;/ să nu fie în van atâta suferinţă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Secolul al XIV-lea

Enzo Cecchini

În secolul al XIV-lea continuă să se atenueze vitalitatea producţiei literare în limba latină. Latina este încă limba culturii filosofico-teologice, ştiinţifice, juridice, a învăţământului, dar chiar şi în aceste domenii este expusă concurenţei limbilor vulgare, după cum se întâmpla de multă vreme şi cu o intensitate aparte în cadrul poeziei şi al naraţiunii în proză sau în versuri. Însă din tabloul general se detaşează în mare măsură situaţia din Italia – Italiei îi va fi dedicată a doua şi cea mai amplă parte a capitolului nostru –, care, pe la începutul secolului, vede sporind în anumite zone şi extinzându-se interesul pentru lumea antică şi consolidându-se progresiv funcţia latinei inclusiv ca instrument de expresie artistică.

Condiţiile socioeconomice şi politice din Europa înregistrează de-a lungul secolului al XIV-lea o scădere a producţiei agricole şi un considerabil declin demografic, agravat serios de marea ciumă din 1348-1349, de decăderea nobilimii feudale în favoarea claselor orăşeneşti, în interiorul cărora se constituie adevărate oligarhii comerciale şi financiare, de evoluţia statelor naţionale şi regionale către forme de organizare şi gestiune a puterii necondiţionate de vreo limitare a suveranităţii. Universităţile înseşi, în special cele nou-întemeiate, tind treptat să se definească în sens naţional. Prestigiul instituţiilor universaliste, Biserica şi Imperiul, care nu reuşesc să pună capăt îndelungatei dispute pentru primat, va fi supus unor şocuri foarte puternice, în vreme ce sentimentul identităţii naţionale se va înrădăcina tot mai adânc în cele două regate majore ale Europei, Franţa şi Anglia, prin intermediul unor evenimente cu sorţi nesiguri şi prin durele încercări ale Războiului de 100 de Ani (1337-1453).

În cadrul reflecţiei filosofice, ştiinţifice, teologice, spiritele mai sensibile resimt deja inadecvarea eforturilor de a suprapune exigenţele şi căile raţiunii cu cele ale credinţei şi de a reîndrepta toate aspectele realului către un principiu unic şi o rigidă organizare ierarhică. Marile *Summae* şi *Specula* din secolul al XIII-lea, chiar dacă nu îşi epuizează dintr-odată capacitatea de sugestie, cedează din ce în ce mai mult teren unor forme de cercetare mai delimitate şi mai specializate sau unor compilaţii erudite alcătuite fără ambiţii deosebite de sistematizare.

În ultimii ani ai secolului al XIII-lea şi primii ai celui următor, Europa asistă la ultima mare încercare, coordonată de Bonifaciu al VIII-lea (şi înlesnită de lunga criză a Imperiului care a debutat după moartea lui Frederic al II-lea), de a impune

Scanned with OKEN Scanner

umanității conducerea spirituală și politică a pontifului roman. Ciocnirea cu Filip cel Frumos este decisivă: după moartea lui Bonifaciu, survenită în 1303, la scurt timp după usturătoarea umilire de la Anagni, și după efemerul interludiu al lui Benedict al XI-lea, noul papă Clement al V-lea (Bertrand de Got) va renunța să se ducă la Roma și va sfârși prin a-și stabili sediul la Avignon. Va începe astfel perioada așa-numitei „captivități de la Avignon", care se va prelungi până în 1376 și care va constitui în ochii multora cea mai evidentă manifestare a subordonării Bisericii față de interesele monarhiei franceze. La puțină vreme după restituirea sediului papal de la Roma și după moartea lui Grigore al XI-lea va începe schisma din Occident (1378-1417). Cât privește Imperiul, insuccesele din Italia ale lui Henric al VII-lea (1310-1313) și mai apoi ale lui Ludovic Bavarezul (1327-1329) le vor compromite succesorilor lor orice veleitate de restabilire a suveranității imperiale asupra peninsulei și de reafirmare concretă a universalității puterii imperiale.

Evenimentele la care tocmai ne-am referit au provocat dezbateri vii între părțile în cauză, cu susținătorii și propagandiștii lor (foarte mare este numărul scrierilor polemice legate mai mult sau mai puțin explicit de situațiile contingente create), dar au constituit și un stimul pentru acea reflecție filosofico-politică de o mai largă respirație, care deja în secolul al XIII-lea înregistrase importante dezvoltări, în special după ce, în jurul anului 1260, fusese tradusă și difuzată *Politica* lui Aristotel.

În 1302, un elev al lui Toma de Aquino, eremitul Egidius Romanus (cca 1245-1316) din Ordinul Sfântului Augustin, fost preceptor al tânărului Filip cel Frumos, căruia îi dedicase *De regimine principum* (1277-1279) inspirată din Aristotel, a luat poziție în conflictul dintre regele Franței și Bonifaciu al VIII-lea cu tratatul său *De ecclesiastica sive summi pontificis potestate*. Dat fiind că spiritualul este superior temporalului, sufletul corpului și că puterea papei este mai universală decât aceea a oricărei alte autorități, că în domeniul cunoașterii numai teologia atinge adevărul deplin, Egidius deduce de aici supremația autorității pontificale, căreia trebuie să i se recunoască dreptul de a orândui puterile lumești și de a dispune de acestea pentru atingerea scopurilor sale. Idei analoage au fost exprimate de elevii săi Iacob din Viterbo (cca 1255-1308) și Augustin d'Ancona (Augustinus Triumphus, cca 1243-1328).

De cealaltă parte s-a plasat teologul dominican Jean Quidort (sau Ioan din Paris, cca 1260-1306) care în a sa *De potestate regia et papali* a apărat autonomia puterii regale, ce derivă de la Dumnezeu prin intermediul voinței poporului, iar pe de altă parte a atribuit conciliului ecumenic puterea de a depune un papă considerat nedemn. În plus, trebuie să mai semnalăm cel puțin opera lui Pierre Dubois (cca 1250 – după 1321), hotărât susținător al suveranității naționale și al dreptului statului de a interveni în viața Bisericii, ale cărei bogății pot fi utilizate în folosul unor inițiative, precum cruciada împotriva necredincioșilor (*De recuperatione Terre Sancte*, cca 1306).

Între 1308 și 1313, benedictinul Engelbert, abate de Admont (cca 1250-1331), autor a numeroase scrieri de teologie și filosofie morală și naturală, a reafirmat în *De ortu et progressu, statu et fine Romani imperii* necesitatea unei monarhii universale capabile să controleze și să guverneze impulsurile către autonomie ale fiecărui stat

Scanned with OKEN Scanner

minor, deplângând deja ireversibila decădere a Imperiului, al cărui sfârşit ar fi precedat cu puţin sfârşitul lumii. Despre *Monarchia* lui Dante Alighieri, a cărei datare trebuie pusă în legătură aproximativ cu anii lui Henric al VII-lea, vom vorbi mai jos.

Opera lui Dante Alighieri i-a fost poate cunoscută lui Marsilio de' Mainardini da Padova (1275/1280 – cca 1343), autor al foarte cunoscutei opere *Defensor pacis* şi al unor alte scrieri cu temă politică. După studiile de ştiinţe naturale şi medicină, urmate la Padova, Marsilio s-a dedicat şi teologiei. În 1312 a fost profesor şi, pentru scurtă vreme, rector la Paris. În alte perioade petrecute la Paris a intrat în contact cu cercul averroiştilor şi în special cu Ioan de Jandun (Joannes Gandavensis), care a colaborat la redactarea marelui său tratat politic, încheiat în iulie 1324. În *Defensor pacis*, Marsilio desfăşoară o teorie sistematică a statului, nutrită şi de cunoaşterea nemijlocită a unui centru comunal vivace, de nivelul celui din Padova, şi de viaţa politică a regatului din Franţa. Pe urmele lui Aristotel, el concepe statul ca o formă de asociere pur naturală menită să garanteze oamenilor cele mai bune condiţii de viaţă, excluzând orice finalitate transcendentă. Fundament al oricărei activităţi şi funcţii a statului este legea, expresie a voinţei acelei *universitas civium*[1] sau a *pars valentior*[2] a acesteia. Desemnaţi de popor, guvernanţii pot acţiona doar în cadrul legilor şi sunt supuşi unui continuu control popular. Puterea politică este riguros unitară şi nu admite în interiorul statului (fie el o republică orăşenească, o monarhie naţională sau Imperiul) nicio formă de imunitate sau de jurisdicţie autonomă; Biserica însăşi trebuie să fie concepută ca o simplă comunitate de credincioşi, în interiorul căreia clerul are doar misiunea de a explica poporului Sfintele Scripturi şi de a administra sacramentele. Deciziile relative la adevărurile de credinţă şi la regulile de conduită ale bunului creştin sunt de competenţa conciliului general, dar nici acesta nu poate exercita vreo formă de constrângere într-un subiect asupra căruia judecata definitivă îi aparţine exclusiv lui Christos.

Se poate înţelege bine cum răspândirea unei astfel de doctrine îl expunea pe Marsilio la riscul unor dure represalii din partea autorităţilor ecleziastice şi cum a fost constrâns să se refugieze, împreună cu Ioan de Jandun, la împăratul Ludovic al IV-lea Bavarezul, pe care în 1327 l-a însoţit în Italia, rămânând apoi în suita acestuia în calitate de apreciat colaborator în lupta politică împotriva lui Ioan al XXII-lea şi a pretenţiilor sale teocratice. Într-un opuscul ulterior, *Defensor minor*, el a rezumat şi reafirmat doctrina expusă în opera majoră, reevaluând în plus (dar trebuie să ţinem cont că scrierea apare într-o oarecare măsură legată de soluţia unei probleme specifice, relativă la interesele dinastice urmărite de Ludovic Bavarezul: cui îi revine facultatea de a declara dezlegată o căsătorie?) funcţia de legislator universal a împăratului, pe care i-o acordase poporul roman, care o primise, la rândul său, prin consensul popoarelor.

Curtea lui Ludovic al IV-lea a oferit protecţie şi altor personaje intrate în conflict cu Curia de la Avignon. Între acestea, un loc de prim-plan îi revine franciscanului englez William Ockham (1290/1295-1347).

1. „Comunitate de cetăţeni" – n.trad.
2. „Parte mai consistentă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Student şi apoi profesor la Oxford, dintre gânditorii secolului William Ockham a fost cel care a explicat în modul cel mai consecvent lipsa de fundament a ambiţiilor de sistematizare ale Scolasticii şi ireductibila lipsă de legături reciproce dintre ştiinţă şi credinţă. Unele dintre tezele pe care le-a susţinut au fost suspectate de erezie: în 1324 a fost convocat la Avignon pentru a fi cercetat şi i s-a interzis să părăsească oraşul papal; însă în 1328 a reuşit să fugă şi a ajuns la Pisa, la curtea lui Ludovic Bavarezul, împreună cu Michele da Cesena, ministrul general al Franciscanilor, care adoptase public poziţiile radicale însuşite de Spirituali cu privire la sărăcia lui Christos şi a Bisericii, declarate eretice de papă. De atunci, nu a încetat să combată prin scrierile sale (*Opus nonaginta dierum*, *Dialogus inter magistrum et discipulum de potestate papae et imperatoris*, *Tractatus contra Iohannem XXII*, *De imperatoris et pontificum potestate*) puterea temporală a papei şi interesele mundane ale clerului, şi să susţină cea mai absolută autonomie a ordinii civile şi a autorităţii politice laice, de altfel în deplin acord cu liniile de forţă ale gândirii sale şi ale metodei sale critice. Într-adevăr, el dusese la consecinţe extreme distincţia între planul filosofiei şi al ştiinţei şi planul credinţei, distincţie deja puternic afirmată de Ioan Duns Scotus, ajungând chiar să nege posibilitatea unei solide demonstraţii raţionale a existenţei şi eternităţii lui Dumnezeu, ca şi a nemuririi sufletului: adevăruri a căror certitudine poate deriva exclusiv dintr-un act pur de adeziune fideistă, deoarece raţiunea umană nu este în stare să opereze decât cu datele experienţei directe a lucrurilor. Pretenţia de a recunoaşte în ordinea universului vreo formă de necesitate logică i se pare cu totul neîntemeiată, întrucât creaţia este rezultatul unui act absolut liber şi contingent al voinţei lui Dumnezeu, a cărui omnipotenţă şi măreţie sunt inaccesibile raţiunii umane. Binele însuşi nu este voit de Dumnezeu întrucât este bine, ci este bine întrucât este voit de Dumnezeu. Credinţa, întemeiată pe revelaţie, este datul esenţial al vieţii religioase, ale cărei valori le depăşesc cu mult pe cele ale oricărei alte sfere a vieţii umane; experienţa religioasă a individului şi misterul graţiei dobândesc o poziţie centrală, astfel încât presupun devalorizarea structurilor ierarhice şi a magisteriului Bisericii. Comunitatea credincioşilor constituie suprema autoritate a Bisericii: ei, conciliului, împăratului, în măsura în care acesta este conducătorul laic al creştinătăţii, îi revine controlul asupra conduitei papei însuşi.

Împotriva poziţiilor lui Marsilio da Padova şi ale lui William Ockham (care, deşi porneau de la premise foarte diferite, ajungeau la concluzii asemănătoare) a reacţionat Konrad von Megenberg (Conradus Megenbergensis, cca 1310-1374), profesor la Paris şi Viena, apoi canonic la St. Ulrich în Regensburg, autor al unor scrieri latine de teologie, filosofie, hagiografie, drept canonic, politică, dar şi al unor opere ştiinţifice şi enciclopedice în limba germană. Cam pe la douăzeci de ani, pe când era student la Paris, impresionat de conflictul dintre Ludovic Bavarezul şi Ioan al XXII-lea, scrisese în hexametri latini *Planctus ecclesie in Germaniam*. Mai târziu a compus alte opere relevante din perspectiva doctrinei politice: *Yconomica* (un adevărat tratat de teorie socială, încheiat către sfârşitul anului 1352), *Tractatus de translatione imperii*, *Tractatus contra Wilhelmum Occam de coronatione Caroli IV imperatoris* (1354), *Lacrima Ecclesie* (în prima parte a acesteia autorul cenzurează sever, cum făcuse deja în *Planctus*, acţiunea perturbatoare a Franciscanilor). El a recunoscut

Scanned with OKEN Scanner

dreptul împăratului de a guverna lumea, dar a afirmat subordonarea sa față de papă, de la care suveranul trebuia oricum să primească consacrarea și confirmarea mandatului său. *Yconomica* a fost dedicată de Konrad prietenului său Leopold de Bamberg (Lupoldus Babenbergius), care a fost episcop de Bamberg din 1353 până în 1363. Înzestrat cu o bună cultură juridică, susținător al drepturilor imperiale, el afirma că nu era necesară aprobarea papală pentru ca suveranul desemnat de electori să aibă deplinătatea puterilor.

Între 1375 și 1384, anul morții sale, englezul John Wycliffe, profesor de teologie la Oxford, a adoptat poziții de un radicalism extrem cu privire la problemele originii și naturii puterilor laică și religioasă. În 1375, după ce Grigore al XI-lea îi ceruse regelui Angliei plata tributului instituit în vremea lui Ioan fără de Țară, dar care căzuse deja în desuetudine, Wycliffe a afirmat, în a sa *De dominio divino*, lipsa de fundament a unei astfel de pretenții, ajungând să declare că autoritatea civilă are dreptul de a deposeda Biserica de bunurile sale și de a o readuce la starea de sărăcie originară, pe care aceasta o repudiase, făcându-se astfel vinovată. Mai apoi, cu mai multă vigoare după declanșarea schismei din Occident (1378), el a elaborat o aprofundată reflecție (*De veritate Scripturae*, *De Ecclesia*, *De officio regis*, *De potestate Papae*, *De ordine christiano* etc.) asupra naturii Bisericii și asupra îndepărtării ei de legea divină, formulând teze doctrinale îndrăznețe și propuneri concrete care tindeau să golească de semnificație orice intermediere între credincios și Dumnezeu și care, sub multe aspecte, anticipau atitudini și conținuturi ale Reformei.

Limba latină este încă larg folosită în producția istoriografică; aceasta adoptă în general forme tradiționale, cu o anumită preferință pentru cronici și istorii locale sau având un cadru cronologic limitat și pentru genul biografic. Istoriile universale sunt încă destul de numeroase, chiar dacă puțin semnificative, dar alături de acestea se întâlnesc din ce în ce mai multe culegeri de fapte și figuri „exemplare" și povestiri de evenimente contemporane. Influența modelelor antice este din ce în ce mai puțin operantă, excepție făcând anumite medii din Italia centrală și nordică, despre care vom vorbi mai jos. Printre autorii mai relevanți trebuie amintit dominicanul francez Bernard Gui (cca 1261-1331), cunoscut pentru duritatea sa ca inchizitor în regiunea orașului Toulouse, între 1307 și 1324. Dotat cu o vastă cultură și cu o vie atenție pentru documentare și pentru verificarea detaliilor, dar puțin înclinat către elaborarea formală, el a produs, printre altele, lucrări de istorie a ordinului său și istorii locale, vieți de papi și de sfinți, printre care o *Legenda Sancti Thome de Aquino*, o operă hagiografică intitulată *Speculum sanctorale* și *Flores chronicorum*, o vastă și neexpresivă compilație de istorie a Bisericii și a papilor.

Caracterul unei simple compilații, dar deosebindu-se prin utilizarea abundentă a textelor antice, îl are și *Breviarium historiarum*, alcătuit la o vârstă foarte înaintată, între 1329 și 1331, de Landolfo Colonna din Roma, care fusese timp de mai bine de trei decenii canonic la catedrala din Chartres, unde putuse să își satisfacă gustul de bibliofil, până acolo încât și-a procurat o copie a unui foarte important codice al lui Titus Livius. Nepotul său, fratele dominican Giovanni, a redactat la Avignon (probabil între 1332 și 1336) o lucrare *De viris illustribus*, destul de săracă în contribuții

Scanned with OKEN Scanner

personale, şi, întors la Roma, o *Mare historiarum*, în care a înghesuit evenimente de la facerea lumii până în 1250, folosindu-se pe larg de opera lui Vincent de Beauvais. În jurul anului 1350 pare să fie scrisă *Polychronicon* a călugărului englez Ranulf Higden (Ranulphus Castrensis), o compilaţie care merge de la Adam până în vremea autorului.

Între culegerile de biografii ale oamenilor iluştri un foarte mare şi îndelungat succes l-a avut o operă cu caracter mai specific, *De vita et moribus philosophorum*, în mod tradiţional atribuită minoritului englez Walter Burleigh (Gualterus Burlaeus; 1275-1345), autor al unor numeroase scrieri filosofice.

Dominicanului german Heinrich von Herford (Henricus de Hervordia, cca 1326-1370), autor de opere teologice şi enciclopedice (printre care *Catena aurea entium vel problematum series*), îi datorăm o cronică universală intitulată *Liber de rebus et temporibus memorabilibus*, în care autorul acordă o atenţie aparte unor personalităţi relevante din istoria spirituală şi literară.

Scrierile istorice care vizează un cadru cronologic şi spaţial mai restrâns, în special când acestea reflectă experienţa directă a autorilor, prezintă un interes major nu doar sub aspectul documentării, ci şi sub cel al calităţii naraţiunii. Bogată în anecdote şi de o vivace expunere este, de exemplu, cronica minoritului elveţian Ioan de Winterthur (Johannes Vitoduranus, mort în 1338) care acoperă perioada dintre vremea lui Inocenţiu al III-lea şi cea a autorului. Cu ambiţii în mod expres limitate (*[...] decrevi [...], rudi tamen et incocto sermone [...], acta et gesta meorum temporum et paulo ante habita [...] annotare*[3]), lipsită de raporturi organice cu tradiţia istoriografică, opera se constituie într-o savuroasă frescă a obiceiurilor şi a mentalităţii poporului elveţian de la începutul secolului al XIV-lea.

Cistercianul Ioan de Viktring (Johann von Viktring/Iohannis abbatis Victorensis, care a trăit până către 1345), probabil de origine franceză, a fost capelan al ducelui Henric de Carintia, al lui Albert al II-lea, ducele Austriei, şi al lui Bertrand, patriarh de Aquileia. Lucrarea sa *Liber certarum historiarum*, din care reies buna cultură literară şi scrupulozitatea în a fi obiectiv ale autorului, este un izvor important pentru istoria Austriei, care acoperă perioada dintre al doilea deceniu al secolului al XIII-lea şi vremea lui Ludovic Bavarezul. Mediului habsburgic îi aparţine şi juristul Matthias von Neuenburg (Matthiae Neuenburgensis, mort în 1365), a cărui cronică îmbrăţişează circa un secol pornind din vremea lui Frederic al II-lea.

Operele amintite până acum au fost redactate în proză. Puţin semnificativă a fost producţia de scrieri istoriografice în versuri latine, excepţie făcând, ca de obicei, Italia; dar va trebui cel puţin citat englezul John Gower (Ioannes Gower, 1327/1330-1408), prieten al lui Chaucer şi autor al unor relevante opere în anglo-normandă şi în engleză, care a compus în hexametri latini o *Chronica tripertita* cu privire la ultimii ani ai lui Richard al II-lea, iar în distihuri lungul poem *Vox clamantis*, despre răscoala ţăranilor din 1381, acordând un spaţiu amplu temelor de critică socială şi morală pe care le îndrăgea.

3. „Am hotărât [...] să consemnez [...], deşi cu un limbaj neinstruit şi crud, [...] faptele şi întâmplările din vremea mea şi pe cele care s-au petrecut cu puţin înainte" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Cu privire la producţia de istorii, cronici, repertorii pentru diverse domenii de erudiţie în aria veneţiană, adică în acele centre de cultură de secol XIV în care se recunosc unele aspecte întrucâtva „preumaniste", vom oferi mai jos unele scurte indicaţii.

Utilizarea versului nu este decât rareori un indiciu al unei clare priceperi artistice sau al căutării de forme expresive mai potrivite decât proza pentru abordarea unor anumite teme. Versificarea continuă să fie practicată în expunerea argumentelor de orice tip, în general fără o preocupare pentru eleganţa formală; ea poate fi preferată în scop didactic, pentru o mai mare uşurinţă în actul memorării, dar şi pentru posibilităţile pe care le oferă în condensarea şi structurarea informaţiilor esenţiale în forme concise.

Pe de altă parte, o bună vitalitate dovedeşte tradiţionala poezie liturgică şi spirituală, fără ca totuşi să atingă niveluri deosebit de elevate. E vorba de o producţie care a ajuns până la noi în bună parte anonimă şi care nu e întotdeauna databilă cu exactitate, dar nu lipsesc nici cazurile de culegeri sau texte autonome însoţite de o atribuire explicită.

Îl amintim în primul rând pe cistercianul austriac Christian von Lilienfeld (Christianus Campililiensis), care a fost prior al mănăstirii Lilienfeld între 1326 şi 1328 şi a murit nu înainte de 1330. El a scris numeroase poeme cu caracter religios în versuri ritmice: secvenţe, *officia*, imnuri, rugăciuni. În ciuda structurii mai degrabă pretenţioase şi complicate a multora dintre aceste texte, subiectul curge cel mai adesea limpede şi fără poticnire. Mai dificil este artificiul în poemul în hexametri – compus, pe cât se pare, înainte de sfârşitul secolului al XIII-lea – intitulat *Zebedides*, în cinstea Sfântului Iacob cel Mare, fiul lui Zebedeu. Guillaume de Deguilleville (Guillermus de Deguilevilla, cca 1295 – după 1358), cistercian, autor, printre altele, al unui poem alegoric în franceză, a îndrăgit imnurile în acrostih (dintre care două au fost elaborate cu literele numelui său) şi „glosele" (poeme în care fiecare strofă prezintă într-o succesiune regulată, de obicei la început, cuvinte dintr-un text sacru sau liturgic: aici, Tatăl nostru, Bucură-te, Marie, Crezul, Cântarea Cântărilor). A scris chiar şi o „psaltire": acest tip de poem cuprinde de obicei 150 de strofe (împărţite în serii de câte 50), tot atâtea câţi sunt psalmii biblici; fiecare dintre acestea poate fi pusă, ca în cazul nostru, într-un raport mai mult sau mai puţin strâns cu conţinutul psalmului corespunzător, chiar dacă, în realitate, în ansamblul textelor de acest tip ajunse până la noi tematica mariană este prevalentă. Foarte citite au fost şi poemele certozinului austriac Konrad von Gaming (sau Konrad von Haiming/Conradus Gemnicensis, mort în 1360), întru lauda Fecioarei şi a numeroşi sfinţi.

Nu mult după debutul secolului al XIV-lea începe să prindă contur acel primat al Italiei în domeniul producţiei literare în latină, care foarte curând, în special prin opera lui Petrarca, urma să dobândească trăsături clar inovatoare, destinate să se definească mai bine în cadrul marii mişcări a Umanismului din secolul al XV-lea. Dar la cumpăna dintre secolele al XIII-lea şi al XIV-lea se înalţă figura gigantescă a lui Dante pentru a oferi lumii ultima şi cea mai înaltă sinteză a unui mare ciclu de istorie culturală şi artistică.

Scanned with OKEN Scanner

Scrierilor latine ale lui Alighieri, care nu se pot sustrage calificativului de „minore" când sunt comparate cu *Commedia*, trebuie să li se recunoască poziția foarte relevantă în contextul producției literare de limbă latină din acea perioadă. Opera neîncheiată *De vulgari eloquentia*, apoi *Monarchia*, cele două *Egloge*, unele dintre *Epistole* poartă semnul unei personalități de excepție, capabilă să contopească și să încorporeze într-un discurs original și pregnant atât cele mai diverse componente ale patrimoniului cultural al vremii, cât și tehnicile și instrumentele de expresie preluate din același patrimoniu sau recuperate (este în special cazul *Eglogelor*) grație frecventării asidue a marilor modele ale Antichității.

Cele două tratate și scrisorile documentează un parcurs care, prin extinderea progresivă a experiențelor existențiale, urmată de lărgirea orizonturilor mentale, îl conduce pe omul de litere format în cercul unui cetățean obișnuit, inițial cantonat în domeniul restrâns al evenimentelor locale și al conflictelor dintre părțile care se înfruntau în acest mediu, către o concepție care îi atribuie intelectualului, magistru de adevăr și moralitate, o funcție decuplată de orice subordonare față de puteri și interese particulare, așa încât el trebuie să răspundă numai în fața propriei conștiințe și a întregii umanități. Aceasta este o evoluție stimulată, cu siguranță, de dureroasa experiență a exilului și după aceea de pierderea speranței într-o întoarcere onorabilă, speranță care a fost totuși pentru multă vreme impulsul declarat al angajării neobosite într-un exercițiu literar capabil să îi restituie acelui *exul immeritus*[4] demnitatea și prestigiul în ochii concitadinilor săi și să îi recâștige chemarea în patrie.

Citat să se înfățișeze în ianuarie 1302 înaintea podestatului pentru a răspunde cu privire la activitatea sa în funcția de prior în bimestrul 16 iunie – 15 august din 1300, Dante, care probabil nu se mai întorsese după solia la Bonifaciu al VIII-lea (sfârșitul lui octombrie 1301), a suferit o primă condamnare, schimbată mai apoi, din cauza contumaciei prelungite, în confiscarea bunurilor și pedeapsa capitală. Participarea sa la încercările exilaților „albi" și ale ghibelinilor de a reveni cu forța în oraș s-a încheiat la puțină vreme după falimentul misiunii cardinalului Niccolò da Prato, trimis la Florența ca pacificator de Benedict al XI-lea. Între martie și aprilie 1304 a fost compusă prima dintre scrisorile lui Dante care ni s-au păstrat, trimisă tocmai cardinalului în numele exilaților „albi", ca act de devotată supunere și de proclamare a nevinovăției și a bunei lor credințe.

Nu înainte de 1304 a început redactarea operei *De vulgari eloquentia* (probabil cu puțin ulterioară scrierii primelor capitole din *Convivio*), al cărei proiect inițial, care cuprindea nu mai puțin de patru cărți, a fost realizat doar până la al paisprezecelea capitol, rămas neîncheiat, din cartea a doua.

Scopul cercetării este acela de a susține cunoașterea și utilizarea limbii vulgare, produs al acelei facultăți naturale care îi aparține doar omului, distinctă de celălalt limbaj, de grad secundar, pe care l-au elaborat unele civilizații și pe care romanii l-au numit *gramatică*. După o prefață care vrea să ilustreze procesul de diferențiere survenit între limbajele naturale ca urmare a sacrilegiului reprezentat de construirea Turnului Babel, Dante se îndreaptă spre analiza acelei *vulgare latinum*, adică italica,

4. „Exilat pe nedrept" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

în variantele sale principale (cel puţin paisprezece) ce pot fi recunoscute de-a lungul celor doi versanţi ai regiunii italice separaţi de lanţul Apeninilor; şi asta în încercarea de a identifica forma cea mai aleasă care poate fi definită ca vulgară *illustre, cardinale, aulicum, curiale*. Această vulgară ilustră, chiar dacă nu se poate identifica cu niciuna dintre variantele examinate, îşi imprimă caracteristicile în fiecare dintre acestea; un exemplu îl constituie limba versificatorilor din şcoala siciliană şi, chiar mai bine, limba poetică a lui Cino da Pistoia şi a prietenului acestuia (care e Dante însuşi). Odată lămurit faptul că limbajul elevat, primul obiect al reflecţiei sale, se poate manifesta atât în proză, cât şi în versuri, dar că mai degrabă poezia influenţează proza decât invers, în a doua carte autorul îşi exprimă intenţia de a trata mai întâi de toate utilizarea poetică a limbii vulgare ilustre. Tocmai aceasta este tema capitolelor următoare, în care, de altfel, ea rămâne nedezvoltată pe deplin. Limbajul ilustru nu trebuie să fie utilizat de toţi versificatorii, ci numai de cei care excelează prin talent şi cultură, şi trebuie rezervat celor mai înalte teme, adică vitejia în luptă, iubirea înflăcărată şi dreapta voinţă (respectiv, în relaţie cu obiectivele supreme, *salus, venus, virtus*, pe care omul le urmăreşte potrivit celor trei dimensiuni ale sufletului său: vegetativă, care vizează utilul; animalică – plăcerea; raţională – ceea ce este onest). Cântul este cea mai demnă formă metrică pentru astfel de teme. Orice poet trebuie să-şi aleagă un subiect pe măsura propriilor forţe şi un stil adecvat cu subiectul, care va fi, după caz, tragic, comic, elegiac. Temelor înalte li se potrivesc doar stilul tragic, cu care se armonizează de minune cel mai strălucit vers, endecasilabul. Dante examinează deci constructele şi vocabulele „excepţionale" pentru a trece apoi la o amplă analiză a structurii cântului şi a părţilor sale.

În ciuda caracterului său incomplet şi, poate, a redactării mai puţin îngrijite a ultimelor capitole, opera, care ar fi trebuit să includă şi tratarea prozei înalte şi a altor niveluri, mai umile, de discurs, constituie alături de *Convivio* o semnificativă mărturie a conştiinţei pe care o atinsese Dante cu privire la posibilităţile de expresie artistică ale limbii vulgare italiene, la a cărei potenţare şi consolidare ştia că a contribuit fundamental. Demne de remarcat sunt ambiţia sistematică, pusă ferm în practică în acele părţi ale lucrării care au fost duse la bun sfârşit, profilul istoriei poeziei italiene trasat cu discernământ neşovăielnic, bogatul sistem doctrinar care ordonează într-un plan unitar şi coerent elemente ale tradiţiei antice şi ale reflecţiei medievale în materie de lingvistică, retorică şi elaborare artistică a limbajului.

În octombrie 1310, cu consimţământul papei Clement al V-lea, noul împărat Henric al VII-lea, ales cu nici doi ani înainte, trecea Alpii pentru a restabili ordinea în Italia şi pentru a fi încoronat solemn la Roma. S-au reaprins şi speranţele lui Dante, care a adresat un mesaj înflăcărat (*Ep.* V) regilor, seniorilor şi popoarelor din Italia, pentru a-i îndemna să-l primească cu mare bucurie şi cu supunere devotată pe cel care, prin voinţă divină, urma să restaureze dreptatea şi să îi ridice pe cei oprimaţi. Împăratul este prezentat ca un nou Moise, într-un limbaj impregnat de imagini biblice şi însufleţit de o puternică tensiune profetică.

Poartă data de 31 martie 1311 a doua dintre marile scrisori politice (*Ep.* VI) cu care Dante se adresează „celor mai nemernici florentini din oraş": o rafală de avertismente şi ameninţări care alternează cu incontestabile aserţiuni referitoare la

Scanned with OKEN Scanner

inevitabilitatea triumfului lui Henric al VII-lea, a cărui putere este aşezată sub egida providenţei divine.

Între timp însă, deveneau din ce în ce mai evidente dificultăţile pe care, deja în Lombardia, le întâmpina expediţia imperială; o a treia scrisoare (*Ep.* VII), datată 17 aprilie, este adresată direct lui Henric al VII-lea. Chiar din *salutatio*, Dante îşi exprimă aici neliniştea sa şi a „tuturor toscanilor care doresc pacea". Încetineala cu care se mişcă însemnele sacre ale Imperiului îi induc îndoiala şi teama că restaurarea ordinii se limitează la cadrul Italiei de nord. Împăratul, a cărui autoritate se extinde asupra întregii lumi, să-şi amintească de reproşul pe care Anubis i l-a făcut lui Enea şi de îndemnul de a tutela cel puţin drepturile lui Ascanius: fiindcă Ioan, primul fiu al lui Henric, este aşteptat ca un al doilea Ascanius, iar tatăl său nu are dreptul de a se sustrage misiunii care i-a fost încredinţată. Să renunţe la a mai zăbovi la Milano şi să se grăbească pentru a curma de la rădăcină viaţa hidrei, ale cărei capete, altminteri, vor continua să renască. *Vulpecula*, vipera care se năpusteşte asupra viscerelor mamei, oaia bolnavă care molipseşte turma, incestuoasa Myrrha, Amata căzută pradă furiosului delir este Florenţa. Noul David să-l doboare deci pe acest Goliat, semănând consternarea printre filisteni: doar atunci poporul lui Israel va redobândi propria moştenire şi va fi eliberat din exilul babilonic.

Odată cu moartea lui Henric al VII-lea (24 august 1313) se stingeau şi ultimele speranţe ale tuturor celor care îşi puseseră încrederea în venirea unei perioade de pace şi de dreptate. Între timp, alte evenimente îşi urmau cursul. După moartea lui Clement al V-lea, pe 20 aprilie 1314, cardinalii s-au reunit la Carpentras pentru alegerea succesorului. Dante a compus atunci o scrisoare pentru a-i îndemna pe cardinalii italieni să rămână uniţi şi să lupte dârz pentru a pune capăt autorităţii gasconilor, care provocaseră pagube atât de mari prestigiului Bisericii, şi pentru a obţine ca Roma să redevină sediul papalităţii. Textul (*Ep.* XI) debutează solemn cu aceleaşi cuvinte ale lui Ieremia (Plângeri, I.1) cu care, aşa cum Dante însuşi declară în *Vita nova*, începuse o altă scrisoare de-a sa (care nu a ajuns până la noi) scrisă la moartea Beatricei: *Quomodo sola sedet civitas plena populo! Facta est quasi vidua domina gentium*[5].

Lamentaţia profetului antic cu privire la nenorocirile Ierusalimului este propusă ca prefigurare a condiţiei actuale a Romei. Responsabili de aceasta sunt chiar mai-marii Bisericii, care, în loc să conducă carul Miresei pe calea cea dreaptă, l-au îndepărtat serios de aceasta, conducând spre prăpastie turma ce le-a fost încredinţată şi îndrăznind chiar să facă negustorie cu cele sfinte. Dar să se gândească ei la infailibila pedeapsă divină! Cel care li se adresează astfel este ultima oiţă de pe păşunea lui Isus, care însă ştie bine cum Dumnezeu poate face să se audă adevărul chiar şi de pe buzele sugarilor şi care a învăţat de la Filosof că adevărul trebuie pus mai presus decât oricare prieten. Nu are nimeni motiv să se simtă ofensat de aceste afirmaţii, fiindcă, dimpotrivă, ar trebui să suscite descumpănire şi ruşine faptul că un singur glas, glasul unui cetăţean particular, se înalţă pentru a denunţa decăderea Bisericii. Toţi prelaţii au îmbrăţişat lăcomia; nu se mai studiază operele Părinţilor, ci scrierile

5. „Cum şade singură cetatea plină de popor! Stăpână a neamurilor, a ajuns ca o văduvă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

autorilor de decretalii şi tot ceea ce poate procura câştiguri şi beneficii. Cardinalii să-şi întipărească în minte imaginea Romei lipsită de cele două lumini, acea imagine a cetăţii ale cărei nenorociri i-ar stârni mila chiar şi lui Hannibal. Avertizarea e adresată în special cardinalilor de origine romană. Să-şi amintească aceştia că întunecarea soarelui la Roma derivă în special din comportamentul lor (practic, tocmai discordia dintre ei permisese ca în conclavul precedent, cel de la Perugia, să fie ales acel papă gascon care transferase apoi scaunul papal la Avignon): principalii responsabili, pe de o parte, Napoleone Orsini şi Iacopo şi Pietro Colonna, care au subordonat interesele Bisericii restituirii către cei doi Colonna a demnităţii de cardinal, de care fuseseră lipsiţi din voinţa lui Bonifaciu al VIII-lea; pe de alta, un personaj (a cărui identificare este controversată) care, aproape renegând triumful Romei asupra Cartaginei (şi, prin aceasta, titlurile de primat acordate de divina providenţă oraşului), a îngăduit umilirea patriei Scipionilor. Însă reparaţia este încă posibilă dacă cei vinovaţi de o atât de mare rătăcire vor şti să-şi corecteze erorile.

După cum pierderea încrederii în acţiunea directă orientată către obţinerea întoarcerii în patrie îl îndreptase pe Dante către forme de implicare culturală care în mare parte depăşeau mobilurile mai imediate legate de viaţa privată şi erau proiectate pe un plan al semnificaţiei universale (de aici conceperea lucrărilor *Convivio* şi *De vulgari eloquentia* şi începerea elaborării *Divinei Comedii*), în acelaşi fel conştientizarea diverselor confruntări şi ciocniri între forţe, interese şi principii pe scena politică a Europei, care făcea atât de îndrăzneaţă şi de precară visata restaurare a Imperiului, trebuie să îi fi sugerat ideea unui tratat politic care, deşi orientat să obţină, eventual, o oarecare eficacitate imediată, avea sub aspectul elaborării teoretice o deplină şi permanentă valoare autonomă. Cu privire la datarea lucrării *Monarchia*, operă unanim considerată astăzi posterioară celei intitulate *Convivio* şi începută nu înainte de 1307-1308, se înregistrează practic opinii diverse, şi în baza faptului că se acordă mai mult sau mai puţin credit unei referiri la *Par.*, V, 19 *sqq.* pe care o conţine şi pe care unii o consideră o adăugire târzie (I, XII, 6: *sicut in Paradiso Comedie iam dixi*[6]; fraza nu este atestată de *editio princeps* şi de traducerea lui Marsilio Ficino).

Tratatul, împărţit în trei cărţi, începe cu o orgolioasă declaraţie de originalitate (Dante îşi propune *intemptatas ab aliis ostendere veritates*[7]) şi, după o rapidă enunţare a celor trei chestiuni principale care vor fi discutate (dacă este necesară o monarhie universală, dacă Imperiul Roman a avut deplină fundamentare juridică, dacă puterea împăratului decurge sau nu direct de la Dumnezeu), dezvăluie îndată intenţia autorului de a-şi dezvolta argumentaţia în baza celei mai riguroase metode deductive, pornind de la un principiu pe care să îşi întemeieze certitudinea diverselor propoziţii succesive. Deoarece materia care urmează a fi tratată este politică şi deci ţine nu de speculaţie, ci de acţiune, trebuie identificat scopul ultim al societăţii umane, care e acela de a realiza ultimul nivel al puterii întregii umanităţi. Acesta constă în a actualiza toată puterea posibilă a intelectului, mai întâi în plan speculativ şi apoi, pe cale de consecinţă, în planul acţiunii; aceasta se poate realiza doar în condiţii

6. „După cum am zis deja în Paradisul din Comedia" – n.trad.
7. „Să arăt adevăruri neatinse de alţii" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

de pace universală. Odată stabilit acest fapt, Dante începe să discute prima dintre cele trei chestiuni fundamentale prezentate anterior, adică *utrum ad bene esse mundi Monarchia temporalis necessaria sit*[8]. Firesc, răspunsul său este afirmativ şi este întărit de o lungă şi complexă serie de argumente la finalul cărora este plasată înduioşătoarea reevocare a păcii de care s-a bucurat lumea în vremea lui Augustus, când Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, şi deplângerea discordiei care a adus atâtea nenorociri neamului omenesc.

La începutul cărţii a doua, Dante îşi exprimă dispreţul faţă de neamurile şi principii care au combătut şi combat primatul poporului roman. El va demonstra că poporul roman şi-a dobândit cu drepturi depline demnitatea de Imperiu. Argumentele sale, pe care nu e cazul să le rezumăm în această expunere, tind să arate că misiunea universală a Romei şi a poporului ei a fost voită de Dumnezeu: iar dreptul nu poate decât să coincidă cu voinţa divină.

Odată soluţionate primele două chestiuni, rămâne să se examineze cea de-a treia, adică dacă monarhul lumii îşi primeşte autoritatea direct de la Dumnezeu sau dacă depinde de papă. Autorul supune unei critici severe numeroasele argumente pe care adversarii le extrag din fragmente ale Vechiului şi Noului Testament interpretate alegoric; apoi trece la respingerea a două argumente extrase din fapte istorice şi a unuia întemeiat pe elemente raţionale. Nu are niciun fundament să te raportezi la donaţia lui Constantin pentru a afirma că stăpânirea Romei, sediu al Imperiului, atribuită de atunci Bisericii, presupune că nimeni nu poate primi demnitatea imperială decât exclusiv de la Biserică. În realitate, Constantin nu avea puterea de a înstrăina o parte a Imperiului, ceea ce ar fi însemnat distrugerea unităţii monarhiei universale, şi nici Biserica nu era autorizată să primească în proprietate bunuri temporale, ci, eventual, să se ocupe de administrarea acestora pentru a împărţi celor săraci roadele. Cât priveşte atribuirea coroanei imperiale lui Carol cel Mare de către papa Adrian (de fapt Leon al III-lea), este un dat care nu are nicio consistenţă: *usurpatio enim iuris non facit ius*[9]. Pe elemente raţionale se bazează ultima argumentare examinată a adversarilor, care face referire la principiul aristotelic *reductio ad unum*[10] a tuturor entităţilor care aparţin aceluiaşi gen: în virtutea unui astfel de principiu, toţi oamenii, inclusiv împăratul, trebuie să se raporteze la papă *tanquam ad mensuram et regulam*[11]. Dar, observă Dante, una este măsura perfecţiunii ideale, la care trebuie să fie raportaţi oamenii ca oameni, şi alta este aceea la care trebuie să fie raportaţi papa şi împăratul ca titulari ai unei puteri, adică sub aspectul acelei *superpositio*[12] în raport cu alte fiinţe; sub acest aspect, ei vor trebui să se raporteze la o entitate care să fie ori Dumnezeu însuşi, ori o altă substanţă inferioară lui Dumnezeu.

Încheind în acest mod şirul de respingeri, Dante trece la enunţarea argumentelor în favoarea independenţei împăratului faţă de papă. În primul rând trebuie observat

8. „Dacă Monarhia temporală este necesară pentru buna fiinţare a lumii" – n.trad.
9. „Căci uzurparea dreptului nu instituie un drept" – n.trad.
10. „Reducerea la unitate" – n.trad.
11. „Ca la o măsură şi o regulă" – n.trad.
12. „Poziţie înaltă" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

că Imperiul exista şi că avea deplinătatea puterii sale înainte ca Biserica să se nască. În plus, nu rezultă nicidecum că Biserica are facultatea de a conferi autoritatea imperială: ea nu a primit-o nici de la Dumnezeu (fie prin legea naturală, fie prin legea divină), nici de la ea însăşi (fiindcă nimeni nu poate da ceea ce nu are deja în sine), nici de la vreun împărat, nici de la consensul general al oamenilor, dat fiind că până şi în Europa această pretenţie este combătută de cei mai mulţi. În realitate aceasta este contrară naturii înseşi a Bisericii, fiindcă tipul ideal şi modelul Bisericii este viaţa lui Isus, care a declarat în mod expres şi a dovedit prin propriile fapte că vrea să rămână străin de puterea lumească.

Că, în schimb, autoritatea împăratului derivă direct de la Dumnezeu, se poate demonstra în modul următor. Ca alcătuire din trup şi din suflet, omul este coruptibil, în vreme ce considerat ca suflet este incoruptibil. El posedă deci o dublă natură, iar fiindcă orice natură este ordonată către un scop al ei, rezultă că omul are două scopuri: fericirea pământească, ce constă în exprimarea propriilor facultăţi, şi fericirea cerească, ce constă în vederea lui Dumnezeu. La cea dintâi se ajunge urmând învăţăturile filosofiei şi practicând virtuţile morale şi intelectuale; la cea de-a doua, urmând învăţăturile divine care transcend raţiunea umană şi practicând virtuţile teologale. Dar oamenii au nevoie să fie guvernaţi şi ţinuţi în frâu, şi de aceea există cei doi îndrumători: papa, care îi îndreaptă către viaţa eternă, şi împăratul, care îi îndreaptă către fericirea pământească. Aceasta din urmă poate fi atinsă doar în liniştea păcii, şi de aceea împăratul are îndatorirea specifică de a asigura neamului omenesc pacea şi libertatea; dar pentru ca acţiunea sa să fie în acord cu rotirea cerurilor şi cu armonia universului şi să fie cu adevărat eficace, este necesar ca el să fie ales de Dumnezeu, ceea ce se întâmplă prin intermediul electorilor, care sunt instrumente revelatoare ale voinţei divine. Dar, conchide Dante, recunoaşterea autonomiei împăratului nu exclude o anumită subordonare faţă de pontif, dat fiind că viaţa noastră trecătoare este cumva ordonată către fericirea cerească: aşadar, Cezarul să folosească faţă de Petru reverenţa pe care fiul întâi-născut i-o datorează tatălui, pentru a exercita cu o mai mare eficacitate, luminat de graţia paternă, guvernarea treburilor lumeşti.

Poate mai puţin originală decât *De vulgari eloquentia*, *Monarchia* se distinge prin amploarea şi caracterul organic al structurii, care se detaşează de motivaţiile de natură contingentă pentru a atinge nivelul unei abordări teoretice valabile pentru orice timp şi loc, în care sunt contopite şi aplicate la o perspectivă universalistă (care contemplă, de altfel, şi legitimarea fiecărei comunităţi în parte, între limitele recunoscute acestora, de la statele naţionale la familii luate separat) teme care derivă fie din gândirea politică de tradiţie aristotelică, fie din lucrările de drept public angajate în diverse moduri, în trecut şi în prezent, în susţinerea Imperiului sau a Papalităţii, în fiecare stat în parte. Şi sub aspectul elaborării formale este vrednică de menţionat adecvarea armonică a scriiturii la diversele exigenţe ale discursului, de la tonurile de lucidă ostentaţie ale părţilor demonstrative, niciodată neîngrijite şi adesea însufleţite de o călduroasă tensiune intelectuală, la sincopele de elocvenţă ce caracterizează momentele, deloc rare, în care Dante îşi exprimă compătimirea pentru erorile umane care prevestesc dezordinea şi suferinţa sau dispreţul său faţă de adversarii corupţi şi de rea-credinţă.

Scanned with OKEN Scanner

Foarte puţin ne e dat să ştim despre lunga şi chinuitoarea pribegie a poetului prin diversele părţi ale Italiei după amara părăsire a Florenţei. După moartea lui Henric al VII-lea, el s-a întors, ca oaspete al lui Cangrande, la Verona, unde deja în 1303 fusese primit de Bartolomeo della Scala. În mai 1315, guvernul florentin decretase o amnistie de care ar fi putut să se bucure şi Dante, numai să accepte să-şi admită public vinovăţia şi să plătească o amendă. Reacţia sa este încredinţată acelei scrisori care, dintre toate, este poate cea mai cunoscută: *Ep.* XII, adresată unui prieten florentin. Aici el, de la înălţimea indubitabilei sale inocenţe şi a marelui prestigiu intelectual pe care ştie că l-a meritat şi dobândit, respinge dispreţuitor o soluţie pe care o consideră nedreaptă şi ofensivă. Dacă întoarcerea în patrie nu va fi compatibilă cu protejarea onoarei sale, atunci nu se va mai întoarce niciodată. *Quidni: nonne solis astrorumque specula ubique conspiciam? [...] Quippe nec panis deficiet*[13].

Poate în primele luni ale anului 1320 (această ipoteză este sugerată de cea mai recentă ediţie critică a textului), Dante i-a adresat lui Cangrande della Scala ultima dintre scrisorile pe care le cunoaştem (*Ep.* XIII). În prima sa parte, epistola se constituie ca un omagiu adresat ilustrului senior, căruia poetul, recunoscător pentru binefacerile primite, îi dedică şi îi oferă în dar *Paradisul*; apoi se apucă să ofere, în a doua secţiune, o introducere la această cantică (şi la întregul poem) şi un comentariu literar al primelor sale versuri. S-a considerat într-adevăr că datarea epistolei ar trebui să se situeze în jurul anului 1316, şi că ea era oricum anterioară redactării cântului XVII al *Paradisului* (şi că, din acest motiv, darul ar fi constat în realitate doar dintr-o parte iniţială a celei de-a treia cantice): o convingere care îşi avea fundamentul într-un fragment al textului (§§12-13) de o lecţiune nesigură, în care se presupunea că expeditorul îi promitea destinatarului laude viitoare (tocmai acelea din cântul al XVII-lea) menite să-i sporească gloria. Această convingere era susţinută şi de o referire la dificultăţile economice, referire considerată în general – dar nu ştim să spunem cu cât temei – puţin justificată în perioada în care Dante a început să aibă frecvente raporturi cu mediul de la Ravenna care gravita în jurul curţii lui Guido Novello.

Introducerea, sau *accessus*, la poem examinează cele şase elemente pe care o tradiţie pluriseculară, ce ajunge până la Marius Victorinus şi Boetius, le recomanda spre a fi ilustrate ca preliminarii: subiectul, autorul, forma şi scopul operei, titlul şi genul filosofic în care trebuie încadrată. Pentru indicarea autorului nu este utilizat obişnuitul termen *au(c)tor* – sau *causa efficiens*, la fel de comun la vremea lui Dante –, ci mult mai rarul *agens*, care, după unii savanţi (în special Francesco Mazzoni), ar presupune o anumită indicaţie exegetică (neînţeleasă de comentatorii care au urmat) orientată să sublinieze centralitatea lui Dante nu atât ca autor al *Comediei*, ci mai degrabă ca personaj, ca protagonist al unei experienţe pe deplin lăuntrice de desăvârşire morală, obiectivată în imaginile discursului său poetic. După ce se admite că în opera despre care e vorba trebuie căutate, alături de semnificaţia literală, şi alte semnificaţii care se bazează pe aceasta (şi care sunt alegorică, morală şi anagogică, ce pot fi, de altfel, desemnate în general ca sensuri alegorice), se precizează că în

13. „Cum? Oare nu voi vedea peste tot oglinda soarelui şi a stelelor? [...] Nici măcar pâinea nu va lipsi" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

sens literal argumentul *Comediei* este condiţia sufletelor după moarte, în timp ce în sens alegoric este omul văzut în condiţia sa pământească, în sensul că, după faptele sale, merită să fie răsplătit sau pedepsit. Lăsând la o parte alte definiţii de interes minor, e oportun să ne oprim pe scurt asupra a ceea ce autorul, vorbind despre titlul poemului, spune cu privire la termenul *comedie*. Caracterizarea acestui gen poetic este făcută în opoziţie cu tragedia (autori exemplari, respectiv Terenţiu şi Seneca): comedia constă în evoluţia de la o situaţie de pornire dificilă către un final fericit, iar limbajul care i se potriveşte este cel umil, chiar dacă, aşa cum zice Horaţiu, este îngăduit să se varieze nivelurile expresive în unul sau în celălalt gen. Cât priveşte genul de filosofie la care trebuie raportată opera, acesta este etica (şi acest fapt concordă şi cu ceea ce s-a afirmat cu privire la semnificaţia alegorică, şi cu enunţarea scopului, care e acela de a-i ridica pe oameni din condiţia lor mizeră şi de a-i conduce la fericire). În sfârşit, urmează o primă împărţire a canticei (*prologus* şi *pars executiva*), explicarea literală a celor dintâi versuri, o ulterioară împărţire a *prologus*-ului. În acest punct autorul declară că nu va merge mai departe cu comentariul, fiindcă este împiedicat de *rei familiaris angustia*[14].

Cu privire la autenticitatea epistolei adresate lui Cangrande sau cel puţin a secţiunii sale doctrinale şi exegetice (cunoscută deja chiar primilor comentatori ai *Comediei*, care însă nu fac referire la paternitatea sa dantescă), până acum au fost hrănite îndoieli probabil excesive, dar de înţeles, dat fiind că textul complet al acestei scrieri, care a ajuns până la noi numai prin intermediul unor exemplare distribuite între jumătatea secolului al XVI-lea şi începutul celui de-al XVII-lea (trei manuscrise de secol XIV conţin, în schimb, doar prima secţiune, care, de altfel, se încheie cu două fraze care fac trecerea către cea de-a doua), prezintă elemente susceptibile de unele rezerve; dar aceste elemente pot fi explicate, în bună parte cel puţin, prin existenţa unor alterări şi interpolări. De altfel, cele mai puternice motive de suspiciune trebuie considerate depăşite de noua formă pe care §§ 12-13 au primit-o în cea mai recentă ediţie critică.

Către începutul anului 1320, în urma invitaţiei lui Guido Novello da Polenta, Dante s-a mutat probabil într-o locuinţă stabilă la Ravenna, unde se oprise de mai multe ori în anii de dinainte. Însă pe 20 ianuarie din acelaşi an el era la Verona, unde, *coram universo clero Veronensi*[15], a discutat public o problemă ce fusese dezbătută pe larg la Mantova de către învăţaţi, anume dacă suprafaţa sferei de apă poate fi în vreo parte ei mai înaltă decât uscatul. Prezentarea lui Dante, care ajunge la o concluzie negativă, a fost ulterior încredinţată unei scurte scrieri, *Questio de aqua et terra*, care ne-a fost transmisă doar graţie unei variante tipărite din secolul al XVI-lea: de aici şi din constatarea unor incongruenţe cu pasaje din *Commedia* apar şi dubiile cu privire la autenticitate, care, pe de altă parte, îşi găseşte confirmarea în cea de-a treia redacţiune a comentariului la poem elaborat de Pietro Alighieri.

Chiar şi cu privire la corespondenţa poetică dintre Giovanni del Virgilio şi Dante au fost avansate suspiciuni, însă, în general, nu i se recunoaşte un temei suficient ipotezei falsificării acesteia, susţinută mai ales în ultimii ani cu o vigoare aparte.

---

14. „Strâmtorarea legată de situaţia personală" – n.trad.
15. „În faţa întregului cler din Verona" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Înainte de jumătatea anului 1320 (sau poate chiar în decursul anului anterior) Dante a primit la Ravenna o epistolă în hexametri care îi fusese adresată de magistrul din Bologna Giovanni del Virgilio; acesta îl îndemna să renunțe la practica exclusivă a poeziei în limba vulgară, disprețuită de oamenii culți (o practică cu atât mai deplorabilă cu cât temele tratate erau mai înalte și mai îndrăznețe) și să cultive epica latină, compunând un poem despre fapte de război contemporane, care ar fi constituit un instrument potrivit pentru a-l ajuta să obțină acea faimă printre cărturarii din întreaga lume și acele onoruri de care era vrednic. În mod neașteptat, răspunsul lui Dante este încredințat unei egloge cu clare caracteristici virgiliene, iar noutatea acestei inițiative nu este deloc atenuată de faptul că poemul lui Giovanni del Virgilio prezenta, în versurile 8 și 49-50, două elemente care făceau, mai mult sau mai puțin fățiș, aluzie la pasaje din *Bucolice*. „Problema de la care pornește corespondența nu este nouă pentru el (să ne gândim la apărarea limbii vulgare din *Convivio*); însă aici atacul este condus de un reprezentant al acelor curente pre-umaniste care îl au în centru pe Mussato, iar Dante, acceptând provocarea, se aventurează într-o acțiune cu adevărat umanistă, în directă emulație față de Virgiliu" (G. Martellotti).

La sosirea mesajului lui Mopsus (Giovanni del Vergilio), bunul Melibeus (seniorul Dino Perini), vrea să știe de la Tityrus (Dante) care este conținutul acestuia. Tityrus se eschivează râzând: Melibeus nu cunoaște pășunile umbrite de muntele Maenalus (cultura clasică, adică), unde Mopsus *contemplatur ovans hominum superumque labores*[16] și înalță un cântec care are aceleași efecte miraculoase ca și cel al lui Orfeu; în sfârșit, cedează insistențelor celuilalt și îi dezvăluie că Mopsus, rămas singur să cinstească Muzele în vreme ce toți se dedică însușirii profesiei de avocat, i-a adresat invitația de a se încununa cu frunze de laur. El se teme însă de *saltus et rura ignara deorum*[17] (Bologna); e mai bine să aștepte, dacă i se va îngădui vreodată, întoarcerea în patrie și să primească acolo cununa de lauri. Acest fapt s-ar putea întâmpla după ce cântecul său va dezvălui, cum se întâmplase deja cu împărățiile de jos (infernul și purgatoriul), cerurile și locuitorii astrelor: cu îngăduința lui Mopsus, care nu e de acord cu *comica verba*[18] (poezia vulgară). Până atunci, îi va trimite respectuosului păstor zece vase cu lapte de la cea mai dragă oaie a sa.

Semnificația ce trebuie atribuită sintagmei *decem vascula*[19] este controversată: unii consideră că este vorba de poezie latină (însăși această eglogă sau o serie de poeme de același gen), alții însă, mizând pe descrierea aparte a *ovis gratissima*[20] (care îi este cunoscută lui Melibeus, are foarte mult lapte, e singuratică și nu e obișnuită cu staulul și care se lasă mulsă din propria voință, nu cu forța), se gândesc la cânturile încă nepublicatului *Paradis*.

Giovanni del Vergilio a răspuns la rândul lui cu o eglogă, care este un imn de laudă pentru cel care, ca un Virgiliu renăscut, a făcut să răsune din nou un cânt nemaiauzit

16. „Printre ovații contemplă a oamenilor și-a zeilor trudă" – n.trad.
17. „Pajiști și sate neștiutoare de zei" – n.trad.
18. „Cuvinte proprii comediei" – n.trad.
19. „Zece vase mici" – n.trad.
20. „Cea mai dragă oaie" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

de multă vreme. Mopsus împărtășește durerea exilatului Tityrus, îi urează ca dorința sa cea mai arzătoare să se împlinească și ca patria să-i acorde în sfârșit meritatele onoruri; între timp însă, el ar putea să-și petreacă în mod plăcut timpul de așteptare în frumoasa peșteră a lui Mopsus, acolo unde orice lucru îl invită și unde toți așteaptă cu o vie dorință venirea sa, pentru a asculta de la el cântece noi și antice. Acolo nu există primejdiile de care se teme. Dar poate că manieratul Iollas (Guido Novello) nu va îngădui ca oaspetele să îl părăsească. Ei bine, dacă Tityrus nu va accepta invitația, Mopsus se va îndrepta către frigianul Muson (Albertino Mussato), fiindcă Muson este râul strămoșilor săi. Între timp, junca lui Mopsus mugește, pentru că așteaptă să fie mulsă: el îi va trimite lui Tityrus tot atâtea vase de lapte câte i-a promis Tityrus lui.

Corespondența se încheie cu o a doua eglogă a lui Dante (databilă către sfârșitul primăverii lui 1320 sau 1321), care exprimă un refuz politicos. Este primăvară târzie. Tityrus și Alphesibeus s-au refugiat în pădure pentru a se adăposti de razele calde ale soarelui. Ajunge Melibeus gâfâind, care aduce un mesaj: într-adevăr, din flautul său se înalță miraculos cântul lui Mopsus; după ce Alphesibeus îl ascultă, își exprimă teama că Tityrus se va lăsa convins să părăsească înrouratele câmpuri ale lui Pelorus pentru a se aventura în peștera Ciclopului. Dar celălalt îl asigură că, de dragul lui Mopsus, el ar putea să renunțe la pace și la comoditățile de care se bucură, dar se teme de monstruosul și sângerosul Polifem (Fulcieri da Calboli, ales ca magistrat de poporul din Bologna pentru al doilea semestru din 1321?). Între timp însă, soarele e la apus și păstorii își urmează turma pe drumul de întoarcere.

Dezbaterea culturală sugerată de poemul magistrului din Bologna nu este abordată explicit în replica lui Dante, care lasă totuși să se înțeleagă o netă detașare față de luările de poziție ale lui Giovanni del Vergilio, prin aceea că afirmă deplina pertinență a *Comediei* (sau cel puțin a *Paradisului*), pentru ca autorul ei să dobândească suprema cinstire a laurilor poetici. Așadar, Dante nu își reneagă propriile opțiuni, chiar în timp ce oferă o evidentă demonstrație că deține mijloace expresive diferite de cele cu care este obișnuit și înrudite cu cele privilegiate de conlocutorul său. Opțiunea pentru registrul bucolic, pentru un registru „umil", ar vrea probabil să însemne refuzul raportului ierarhic rigid dintre stiluri, codificat de tradiția scolastică (și care se imprimase profund și în poetica din *De vulgari eloquentia*); dar, cu siguranță, ea îi oferea și prilejul de a se plasa în interiorul unei aure suspendate între elegantul joc literar și basm, de a atenua efectele repudierii sale, de a crea un filtru și de a pune distanță între sine și reprezentarea propriei condiții patetice de exilat.

Această probă literară extremă a lui Alighieri este o nouă confirmare a vivacelui său caracter experimental și a extraordinarei sale forțe de asimilare a celor mai diverse aspecte însușite de-a lungul unui parcurs cultural și spiritual de o extremă complexitate. Dacă, în acest caz, nu poate uimi familiaritatea pe care el o dovedește cu limbajul bucolic al lui Virgiliu „al său", oarecum surprinzătoare este, dată fiind lipsa oricărui alt exemplu în restul producției sale poetice, demonstrarea faptului că deține o tehnică de versificare cantitativă foarte apropiată de aceea a celor mai autoritare exemple clasice.

Scanned with OKEN Scanner

Magistru de gramatică, retorică şi versificaţie, Giovanni d'Antonio (mort, probabil, la puţină vreme după 1327) a activat, din câte ştim, la Bologna şi Cesena; opera sa de specialist şi comentator al poeţilor antici i-a adus supranumele *de Virgilio* (sau şi *Virgilianus*). În 1315-1316, împreună cu un anume Nuccio (Ranuccio) din Marche, a alcătuit o dispută poetică în hexametri şi distihuri elegiace, intitulată *Diaffonus*, în care el, având rolul unui fidel supus al lui Amor, se află în dezacord cu un prieten absent pe care îl dojeneşte. De o remarcabilă vivacitate şi prospeţime este aici relatarea unei aventuri galante, în a cărei urzeală se întrezăresc motive şi elemente preluate nu numai de la poeţii clasici, în special de la Ovidiu şi Virgiliu, ci şi din texte medievale latine şi vulgare, precum *Pamphilus* şi mai ales *Roman de la Rose*. Din ceea ce ne-a rămas de la el va trebui să amintim şi cunoscutul epitaf al lui Dante; o lungă eglogă adresată lui Albertino Mussato (compusă în două momente, între toamna lui 1324 şi 1326-1327), în care îşi găseşte un loc foarte relevant mitul încoronării ca poet; un fragment de poezie epică (în care o regină ajunsă prizonieră adresează un nobil şi patetic discurs războinicilor duşmani); o *Ars dictaminis* care ne-a ajuns neterminată şi cu lacune; unele tratate de gramatică. În afară de operele cu caracter mai strict profesional, ansamblul acestor scrieri, care în stadiul actual al cunoştinţelor poate fi ordonat doar parţial în succesiune cronologică, ar părea să sugereze un oarecare proces evolutiv, de la un mai degrabă liber şi slab problematic gust pentru „amestec" la poziţii mai selective, orientate către atitudini de tip preumanist, a căror destul de explicită enunţare se poate observa în poemul către Dante. Referirea la Mussato care e conţinută aici şi egloga ulterioară adresată poetului padovan ne sugerează să ne îndreptăm atenţia către zona nord-estică a peninsulei.

Cultura literară italiană dintre sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul celui de-al XIV-lea dovedeşte o largă tendinţă de a regăsi un contact mai amplu cu opera celor mai mari autori ai latinităţii clasice.

În regiunile cu cea mai puternică afirmare a literaturii în limba vulgară şi mai ales în Toscana (unde, de altfel, a fost activ un „umanist" precum Geri d'Arezzo, născut în jurul anului 1270, din ale cărui puţine scrieri rămase iese în evidenţă o familiaritate deosebită cu textele latine antice, printre care scrisorile lui Plinius cel Tânăr), ea se manifestă de preferinţă într-o activitate de traducere de texte, a căror selecţie poate să răspundă unor modeste finalităţi didactice (adesea din domeniul retoricii sau al jurisprudenţei) sau căutării unui încântător material de lectură, cât şi unei exigenţe embrionare de reconstruire a trecutului îndepărtat; în alte regiuni, în special în Veneto, sunt în schimb prevalente studierea directă şi recuperarea operelor antice. O astfel de opţiune prezintă forme deosebit de semnificative la Padova.

Acest oraş a cunoscut o remarcabilă înflorire şi fervoare a vieţii civile, în ciuda dificilei şi precarei apărări a organizării comunale în faţa pericolelor externe şi a ambiţiilor unor magnaţi, între sfârşitul domniei lui Ezzelino da Romano (1256) şi subordonarea faţă de Cangrande della Scala (1328). Cei mai de seamă iubitori de studii literare, majoritatea notari şi judecători, luau de obicei parte activă atât la îndeplinirea sarcinilor, cât şi la via şi antrenanta dinamică politică proprie oraşelor-state ale vremii. Între aceştia, sarcini de conducere a îndeplinit Lovato Lovati (cca 1240-1309), despre a cărui înzestrare Francesco Petrarca urma să exprime o

Scanned with OKEN Scanner

apreciere foarte măgulitoare, dar bine întemeiată judecând după puţinul care ne-a rămas din scrierile sale.

Cultul amintirilor străvechi şi al gloriei citadine a stimulat în Lovati şi în prietenii şi adepţii săi un spirit iscoditor care s-a exercitat şi în domeniul epigrafiei şi al antichităţilor în general (e destul să amintim descoperirea presupusului mormânt al lui Antenor, miticul întemeietor al Padovei) şi a promovat cercetări fundamentale asupra tradiţiei textului lui Titus Livius; în plus, foarte vie şi fructuoasă a fost munca filologică erudită depusă pe tragediile lui Seneca (a căror structură metrică a fost şi ea studiată); dar Lovato şi ai săi, după cum dovedesc scrierile lor, au cunoscut foarte de timpuriu, graţie investigaţiilor făcute în biblioteci precum cele din Verona sau din Pomposa, opere rare, sau care pur şi simplu nu mai erau disponibile de secole, ale unor autori antici, precum Catul, Lucreţiu, Properţiu, Marţial şi alţii. Adesea, atitudinea acestor literaţi depăşeşte simpla cercetare erudită, dezvăluind interese preumaniste, deschise către o concepţie care recunoaşte în latinitate un model de viaţă sugestiv ce trebuie recuperat sub aspectul valorilor sale etice şi civile, dar şi sub cel al trăsăturilor sale formale, considerate obiectul nu doar al unui studiu mai riguros, ci şi al unui mai perspicace exerciţiu de imitare şi emulare (centrală în poetica lui Lovato este exigenţa de a merge pe „urmele vechilor poeţi", *veterum vestigia vatum*).

Între puţinele scrieri, toate în versuri, ale lui Lovato Lovati pe care le cunoaştem (nu ne-a rămas nimic dintr-un poem în care el deplângea luptele dintre guelfi şi ghibelini, în vreme ce avem un scurt fragment ce poate fi pus în legătură cu un poem despre Tristan şi Isolda) se disting patru epistole metrice; în trei dintre acestea el îşi exprimă în tonuri elegiace stări sufleteşti care variază de la angoasă şi oboseala traiului, provocate de condiţiile de sănătate precare (sunt minuţios descrise manifestările bolii care l-a afectat), la regretul faţă de tinereţe, curajoasa resemnare faţă de propriul destin, gratitudinea faţă de prietenii care se străduiesc să-i ofere sprijin şi mângâiere. Cealaltă epistolă abordează o temă deosebit de literară; de fapt, în ea Lovato polemizează cu prietenul Bellino (Bissolo), dezaprobând răspândita tendinţă, de care dă dovadă Bellino însuşi, de a privilegia modalităţi de expresie umile şi neglijente care pot fi doar pe placul celor necultivaţi şi al poporului. Demne de atenţie sunt şi schimburile de scurte epistole şi „tenţone" (între care o *Questio de prole*) cu elevul preferat, Mussato.

Albertino Mussato (1261-1329) este de departe cel mai cunoscut personaj din cercul preumanist padovan. A fost notar şi a desfăşurat o intensă activitate politică în apărarea instituţiilor libere ale oraşului, fapt care i-a adus amărăciuni şi exil (a murit la Chioggia ca exilat). Printre altele, a fost trimis ca ambasador la Bonifaciu al VIII-lea şi la Henric al VII-lea, faţă de care, deşi din punct de vedere politic era orientat spre guelfism, a nutrit încredere sinceră şi admiraţie, atestate şi de opera sa de istoric. Ajuns prizonier al lui Cangrande, la întoarcerea în patrie a primit onoruri solemne şi a devenit poet laureat (decembrie 1315). La acest eveniment, căruia el îi atribuia o semnificaţie foarte înaltă, fac referire, în mod diferit, unele dintre epistolele sale metrice, asupra cărora este oportun să ne oprim puţin datorită importanţei pe care o au sub aspectul exaltării şi al apărării poeziei. Vom urma

Scanned with OKEN Scanner

succesiunea atestată de tradiţia manuscrisă pe care o cunoaştem, adăugând între paranteze numărul de ordine atribuit fiecărui text în *editio princeps* (Veneţia, 1636).

1. (*Ep. I, Ad collegium Artistarum*) Distihuri elegiace. Este un text de mulţumire adresat oraşului şi profesorilor *Studium*-ului, care, şi datorită entuziasmului suscitat de recitarea tragediei *Ecerinis*, i-au decretat poetului mari onoruri şi se pregătesc să îl încununeze într-o ceremonie solemnă în ziua de Crăciun. Autorul se justifică lansându-se în declaraţii de modestie: valoarea sa ca istoric şi ca poet nu este comparabilă cu aceea a marilor autori din trecut; cea mai mare parte a meritului trebuie atribuită înseşi întâmplărilor pe care le narează, adică faptelor lui Henric al VIII-lea (*Historia Augusta*) şi luptei padovanilor împotriva lui Ezzelino da Romano. Cea mai interesantă parte a epistolei este aceea dedicată definirii poeziei tragice, care se desfăşoară toată în cadrul unei concepţii moraliste marcate profund de arhetipul senecan, nu fără o referire la puterea inspiraţiei care a tulburat sufletul poetului.

2. (*Ep. IV, Ad Iohannem professorem gramatice docentem Venetiis*) Distihuri elegiace. La cererea corespondentului său, Mussato evocă ceremonia încununării sale şi expune argumentări spre lauda şi în apărarea poeziei. Afirmă originea divină a acesteia şi caracterul ei de adevărată ştiinţă, de cunoaştere dobândită prin inspiraţie divină. Subliniază corespondenţele care se pot întâlni între naraţiunile biblice şi miturile clasice, evidenţiind faptul că înseşi textele sacre recurg uneori la metoda alegorică specifică poeziei, al cărei scop este de a provoca minţile şi de a le îndemna către o reflecţie mai intensă. Poezia a fost prima formă de teologie şi filosofie şi de aici îşi dobândeşte nobleţea şi dreptul la o glorie eternă.

3. (*Ep. XVIII, Ad fratrem Iohanninum de Mantua contra poeticam arguentem*) Hexametri. Teologul şi predicatorul Giovannino da Mantova lansase în predica sa de Crăciun un atac împotriva tuturor ştiinţelor, proclamând absoluta supremaţie a teologiei. Dar nu vorbise despre poezie. Profesorilor de diferite discipline care protestau împotriva invectivelor călugărului, Mussato le atrăgea atenţia că acesta nu se referise deloc la poezie, pe motiv că poezia se identifică cu teologia însăşi. Informat despre acest fapt, Fratele Giovannino a afirmat că a uitat pur şi simplu: altminteri s-ar fi dezlănţuit împotriva poeziei cu un avânt şi mai mare decât cel folosit faţă de celelalte discipline. Mussato i-a trimis o epistolă metrică (pierdută, dar care poate fi realcătuită graţie, în bună parte, citărilor conţinute într-o scrisoare de răspuns a fratelui) în care demonstrează prin nouă argumente că poezia trebuie definită ca artă divină. În lungul său răspuns în proză, Fratele Giovannino respinge unul câte unul aceste argumente. *Ep. XVIII* constituie replica lui Mussato. În ea se insistă în special asupra afirmaţiei că primii poeţi au intuit existenţa unui zeu suprem, căruia i-au dat numele de Jupiter; pe de altă parte, divinităţile minore nu erau concepute foarte diferit de ceea ce creştinii numesc sfinţi. Plăsmuirile poetice trebuie înţelese în sensul lor profund, care este bogat în adevărata înţelepciune, în aceeaşi înţelepciune pe care o căutăm în Scripturi. Poezia nu a fost doar prima formă a teologiei şi a mesajului înălţat către Dumnezeu ca rugăciune şi laudă; ea a fost şi filosofie, intuire a tuturor adevărurilor pe care ştiinţele le-au investigat mai apoi. În plus, există poeţi creştini care au enunţat în versuri mesajul din Evanghelii. Cine vrea să le renege

Scanned with OKEN Scanner

celor mai buni poeți gloria eternă va trebui să îi refuze și pe profeții și poeții creștini, care împărtășesc cu aceștia o identică inspirație (*illustratio*). Nu doar că diferite științe recurg bucuroase la autoritatea poeților, ci și Biserica însăși se folosește în timpul slujbelor de imnuri metrice. Un exemplu remarcabil de poezie este cel oferit de creștinul Boetius; în el, Melpomene și Urania își unesc glasurile pentru a compune un cânt uimitor care este în același timp o preadulce muzică, dar și o căutare și o enunțare de adevăruri supreme.

4. (*Ep. VII, Ad dominum Iohannem de Viguntia, simulantem se abhorruisse seria Priapeie*) Distihuri elegiace. Mussato îi trimisese judecătorului Giovanni da Vigonza o lucrare a sa intitulată *Priapeia*, al cărui conținut fusese definit de destinatar ca fiind scandalos de obscen (nu știm cât de serios, dacă e adevărat că, la puțină vreme, cu totul convins de argumentele lui Albertino, l-a determinat pe acesta să adauge la prima parte o a doua, cu sugestivul titlu *Cunneia*). Lamentațiilor sale, care vizau poezia în general, poetul le răspunde cu această epistolă. În ea este proclamată legitimitatea celor mai diverse conținuturi care nu pot dăuna valorii în sine a artei. Poeziei îi este revendicat meritul de a le fi sugerat oamenilor existența adevăratului Dumnezeu: aceasta a fost sarcina pe care și-au asumat-o primii poeți; ei au recurs la forme aluzive și alegorice și au creat un limbaj apt să exprime invocația către divinitate, care nu se putea formula în moduri cotidiene. Imaginile poetice au puterea de a atrage sufletele și de a stimula mințile: o astfel de metodă a fost adoptată și de Solomon și de alți profeți și însuși Christos a ascuns în parabolele sale semnificații foarte înalte. Poezia a fost și prima formă de filosofie; toate științele îi recunosc autoritatea și îi citează cu plăcere pe marii poeți. Este adevărat că un anumit soi de poeți a meritat condamnarea Sfântului Augustin, dar este vorba de cei care au contaminat puritatea cuvântului asociindu-l cu reprezentarea mimică, provocatoare de senzualitate. Însăși *Priapeia* nu merită nicio critică: în această operă sunt enunțate lucruri pe care oamenii le învață de la natură și de care nu este responsabil versul, supus propriilor legi. Versul a cântat vârstele lumii și evenimentele istoriei; muzica sa se înalță până la Dumnezeu.

Așa cum se poate deduce din sumara noastră expunere, nu se poate afirma că argumentele lui Mussato sunt deosebit de noi (oricum, dincolo de densa justificare a alegoriilor, demnă de luat în seamă ni se pare sublinierea funcției cognitive specifice a poeziei și a aspectelor particulare ale limbajului său), nici că expunerea lor se distinge prin organicitate și rigoare. În rest, dincolo de caracterul aparent ocazional al celor patru epistole, va trebui să se țină cont de dificultățile expozitive, care adesea se manifestă cu toată evidența, pe care le presupune forma metrică („teologiei poetice" Mussato i-a dedicat și unele pagini dintr-o biografie în proză a lui Seneca). Oricum, el a avut remarcabilul merit de a fi reunit în acest mic *corpus* teme și motive care urmau să constituie punctul de plecare al unei dezbateri mult mai ample și mai profunde, în care se vor angaja cu mare vigoare Petrarca, Boccaccio, Salutati și mulți alții.

Opera lui Mussato este destul de vastă. Printre lucrările minore va trebui să mai amintim în primul rând acea parte care îi revine în *Questio de prole*, o dezbatere în hexametri între Lup (Lovato Lovati) și Măgăruș (Mussato), urmată de intervenția

Scanned with OKEN Scanner

Boului (Zambono d'Andrea) pe post de arbitru, tema fiind dacă e potrivit sau nu să ai copii. Aici, amarului scepticism al Lupului i se contrapune atitudinea Măgăruşului, cu siguranţă dispus să profite de ocazii şi să accepte toate riscurile condiţiei umane.

Editio princeps a operelor lui Mussato (care nu cuprinde *Questio de prole* şi alte texte minore, în vreme ce include scrieri care, în realitate, nu îi aparţin lui Mussato) conţine, printre altele, optsprezece scrisori metrice, incluzându-le aici pe cele cu privire la poezie şi altele de un interes remarcabil (între acestea, două sunt adresate lui Marsilio da Padova); lucrarea *Somnium in egritudine* (o viziune a lumii de dincolo, limitată ca perspectivă şi săracă în valori artistice, compusă în 1319); cinci *Soliloquia*, şi alte două lucrări de tonalitate sacră şi penitenţială; un poem istoric în trei cărţi despre asedierea Padovei de către Cangrande în 1320; tragedia *Ecerinis*, o sumbră reprezentare a poveştii crudului Ezzelino III da Romano şi a fratelui său Alberico, care se voia un apel adresat padovanilor pentru a nu renunţa la apărarea libertăţii lor în faţa noilor curse întinse de alţi tirani, în special de Cangrande. Acestei opere, scrisă înainte de decembrie 1315, Mussato îi datorează cea mai mare parte a faimei sale. Sub aspectul structurii, al metrilor, al limbajului, al tensiunii stilistice marcate de un gust aparte pentru declamaţie, al atmosferei întunecate şi pline de oroare, *Ecerinis* este croită pe modelul teatrului lui Seneca, pe care Mussato îl făcuse subiectul unui studiu pasionat; însă momentele meditative dovedesc şi o clară influenţă din partea lui Boetius, a acelui Boetius ale cărui poeme Mussato le indica drept remarcabil exemplu de „teologie poetică", contopire fericită între dulcele melos şi gândirea profundă.

Intenţia de a emula cele mai nobile modele din perioada antică, pe Titus Livius mai presus de alţii, este evidentă, în ciuda deznodământului oarecum aproximativ şi extern, chiar şi în operele majore ale istoriografului Mussato: *Historia Augusta*, care în şaisprezece cărţi povesteşte viaţa lui Henric al VII-lea din 1311 până la moartea sa, şi neterminata *De gestis Italicorum post Henricum VII Cesarem*, în paisprezece cărţi. De asemenea, se simte influenţa lui Seneca şi Boetius în două dialoguri morale compuse în anii ultimului exil: scurtul şi densul *Contra casus fortuitos* şi prolixul şi aridul *De lite inter Naturam et Fortunam*, sub forma unei viziuni.

Cu grupul padovan (din care, printre alţii, au făcut parte Zambono d'Andrea şi Rolando da Piazzola, nepotul lui Lovato) au avut legături strânse unii literaţi din Vicenza. Între aceştia trebuie să îl amintim mai întâi de toate pe notarul Benvenuto Campesani (cca 1250-1323), autor de mici poeme istorice, astăzi pierdute (ne rămân puţini hexametri dintr-un poem al său scris spre lauda lui Henric al VII-lea şi a lui Cangrande, prilejuit de eliberarea oraşului Vicenza de sub stăpânirea Padovei, şi împotriva căruia a reacţionat polemic Mussato), şi al unei pe cât de faimoase, pe atât de obscure epigrame despre presupusa întoarcere la Verona a urnei lui Catul. Elevul său Ferreto Ferreti (cca 1294-1337), notar şi el, a fost poet şi istoriograf (admirator şi adept al lui Mussato), scriitor mai degrabă elegant, bun cunoscător al clasicilor.

În aceeaşi perioadă şi la Verona se constituise un climat cultural analog, favorizat de existenţa anticei biblioteci capitulare. Aici, Giovanni de'Matociis, care a fost

Scanned with OKEN Scanner

sacristan al catedralei, a compus *Historiae imperiales*, al cărei conținut, rămas întrerupt în epoca lui Carol cel Gros, ar fi trebuit să acopere arcul de timp de la Augustus până în vremea autorului (mort în 1337). Opera se remarcă printr-o documentare scrupuloasă și printr-un gust aparte pentru antichități. La Verona și-a petrecut ultima parte a vieții Benzo de Alexandria (cca 1270-1337), care a fost cancelar al lui Cangrande și al nepoților acestuia. El s-a dedicat activ căutării de codice care conțineau texte rare; a scris o *Cronica*, de la crearea lumii până în vremea lui Henric al VII-lea, din care ne-a rămas doar prima (compusă la Como, între 1313 și 1320) dintre cele trei părți în care era structurată. Este vorba de o operă enciclopedică ce trece de la istoria sacră la descrierea de regiuni și orașe (cu mărturii prețioase legate de experiențele directe ale autorului), la mitologie antică. Cu Guglielmo da Pastrengo, autor, către jumătatea secolului, al unei opere enciclopedice structurate în două părți (*De viris illustribus* și *De originibus*), dintre care prima este un repertoriu alfabetic de scriitori din Antichitate până în vremea autorului, ajungem în interiorul cercului de prieteni și corespondenți ai lui Petrarca; la Petrarca, pe de altă parte, ne conduce cunoașterea timpurie pe care el avut-o la Avignon, pe când abia depășise vârsta de douăzeci de ani, despre activitatea erudită și filologică și despre producția literară ale lui Lovati și Mussato, precursorii săi recunoscuți și stimați, dar și tot atât de timpuriul raport cu comorile Capitularului veronez: ambele intermediate de cunoscuți care de la Padova sau de la Verona aveau ocazia să meargă frecvent la scaunul papal.

Ca la puțini alți intelectuali, la Francesco Petrarca viața și opera se întrepătrund intim: nu doar pentru că o mare parte a creațiilor sale, considerate rând pe rând, și-au schimbat forma și structura, interacționând continuu cu evenimentele și achizițiile parcursului său existențial și cultural, în decursul unei elaborări care s-a întins pe mulți ani (un remarcabil exemplu este complexa poveste a *Cançonierului*), ci și pentru că – sau, poate, mai ales pentru că – aproape tot ceea ce cunoaștem (și este mult) despre biografia sa este însoțit și învăluit, dacă nu chiar constituit uneori, de reevocări și reflecții risipite în scrierile sale: linii și culori ale unui autoportret a cărui forță de sugestie este foarte greu de evitat.

Chiar nașterea, la Arezzo pe 20 iulie 1304, a fost pusă de el în mod emblematic sub semnul exilului, ca prevestire a unei existențe dominate de sentimentul îndepărtării față de mentalitatea, obiceiurile și lipsa de armonie din lumea care îl înconjura. Tatăl, notarul florentin Pietro (Petracco) di Parenzo, guelf alb, trebuise să își părăsească orașul în 1302. După ce a obținut o slujbă la Avignon, la curtea papală, în 1312 s-a stabilit la Carpentras. Aici, împreună cu fratele său Gherardo, Francesco a primit primele rudimente de gramatică și retorică de la magistrul Convenevole da Prato. Mai întâi la Montpellier, apoi la Bologna, cei doi frați s-au dedicat cu puțin entuziasm studiilor juridice; în 1326, ca urmare a morții tatălui lor, au trebuit să se întoarcă la Avignon. Aici s-au dedat unei vieți mondene lipsite de griji și costisitoare. Din 1327 (6 aprilie) datează întâlnirea lui Petrarca cu Laura. În 1330, și din cauza epuizării modestelor resurse economice moștenite de la tată, Francesco a primit ordinele minore și a devenit capelan al cardinalului Giovanni Colonna, cu

Scanned with OKEN Scanner

al cărui frate, Giacomo, era de multă vreme în relaţii de prietenie. După mutarea curţii papale de la Roma la Avignon, acest oraş devenise centrul activităţii diplomatice şi culturale al Europei, în jurul căruia începuseră să graviteze mulţi reprezentanţi ai clasei vivace şi întreprinzătoare de intelectuali italieni. La Avignon, Petrarca a avut prilejul să îşi facă o densă reţea de relaţii şi, foarte curând, să îndeplinească roluri de conducere şi coordonare a activităţii tuturor celor care împărtăşiseră dragostea sa aprinsă pentru litere şi pentru cultura clasică. Cunoaşterea civilizaţiei antice (*notitia vetustatis*) constituia un răspuns la profundul său dezgust faţă de perioada contemporană şi la înclinaţia sa înnăscută de a-şi pune întrebări despre sensul vieţii. Abia trecut de douăzeci de ani, el iniţiase o vastă activitate filologică, refacerea operei lui Titus Livius, în care a utilizat, într-o măsură considerabilă, codicele procurate de membrii familiei Colonna. Între 1330 şi 1337 a întreprins numeroase călătorii; în timpul uneia dintre acestea, a descoperit la Liège discursul *Pro Archia* al lui Cicero. De această perioadă (1333) ţine un eveniment căruia, mai apoi, urma să îi atribuie o semnificaţie profundă: primirea în dar a unei copii a *Confesiunilor* Sfântului Augustin din partea fratelui Augustinian Dionigi da Borgo san Sepolcro. În 1335 şi 1336 i-a trimis papei Benedict al XII-lea două scrisori metrice pentru a-l îndemna să se reîntoarcă la Roma. Aici, Petrarca a ajuns pentru prima dată către sfârşitul lui 1336 şi sufletul său a fost profund impresionat de maiestatea ruinelor antice; la întoarcere s-a mutat în casa pe care o cumpărase la Vaucluse, loc plăcut de retragere la ţară, în care putea să scape de tumultul şi de problemele de la Avignon. La Vaucluse, către sfârşitul lui 1338 şi începutul lui 1339, a început să lucreze la *De viris illustribus* şi la *Africa*. În 1340 i-a sosit în acelaşi timp de la universitatea pariziană şi de la senatul din Roma propunerea de a deveni poet laureat. A ales Roma şi, după ce a fost examinat timp de trei zile, la Napoli, de către Robert de Anjou, rege cultivat căruia el însuşi îi ceruse protecţie, a fost încununat pe Campidoglio, pe 8 aprilie 1341. Plecat din Roma, s-a oprit la Parma şi la Selvapiana, un loc retras din apropiere (unde a lucrat la o bună parte din *Africa*), ca oaspete a lui Azzo da Correggio (1341-1342). Întors în Provenţa, l-a cunoscut la Avignon pe Cola di Rienzo. În această perioadă a început să lucreze la *Rerum memorandarum libri*. În ultimele luni ale lui 1343 s-a aflat la Napoli cu o misiune diplomatică, apoi din nou la Parma. Aici s-a dedicat intens elaborării operelor începute, îngrijindu-se în special de epistolele metrice (*Epystole*). În februarie 1345 a fugit din Parma asediată şi s-a refugiat la Verona, unde, în biblioteca capitulară, a găsit epistolele lui Cicero către Atticus, către Brutus şi către fratele său Quintus, cărora le-a făcut o copie. Din nou la Vaucluse, între 1345 şi 1347 a scris *De vita solitaria*, s-a dedicat lucrării *Bucolicum carmen* şi a proiectat opera *De otio religioso*, ca urmare a vizitei la mănăstirea certozină din Montrieux, în care din 1343 se retrăsese fratele său Gherardus. Din 1347 pare să dateze prima redactare a operei *Secretum*. Între timp, Cola di Rienzo, profitând de o răscoală populară, ajunsese la guvernarea Romei, cerând să fie numit tribun cu puteri dictatoriale (mai-iunie 1347). Entuziasmul lui Petrarca pentru acest eveniment a fost mare: i-a adresat lui Cola o eglogă şi două epistole pentru a-l îndemna să continue în opera sa de reînnoire; o astfel de iniţiativă a dus la compromiterea relaţiilor sale cu familia Colonna.

Scanned with OKEN Scanner

Ulterior, excesele şi incoerenţa tribunului au făcut să se răcească entuziasmul poetului care, după căderea acestuia, i-a adresat de la Genova o scrisoare de reproş (29 noiembrie 1347). În 1348, anul Ciumei Negre, Petrarca s-a aflat la Parma şi aici a primit vestea morţii Laurei. Până pe 3 mai 1351 a rămas în Italia unde, într-o neliniştită pribegie, a ajuns în numeroase oraşe, cu scurte şi repetate opriri la Padova, din nou la Parma, la Mantova, la Florenţa (în timpul călătoriei spre Roma pentru jubileul din 1350 şi în timpul călătoriei de întoarcere); aici l-a întâlnit, printre alţii, pe Giovanni Boccaccio. Pe 27 iunie 1351 a ajuns din nou în Provenţa, unde s-a oprit pe rând la Vaucluse şi Avignon; în 1352 a scris multe dintre epistolele *Sine nomine* împotriva corupţiei curţii papale şi a avut o aspră polemică cu un medic al pontifului. Era de acum hotărât să se întoarcă definitiv în Italia; a plecat în mai-iunie 1353 şi s-a stabilit la Milano, găzduit de arhiepiscopul şi seniorul oraşului Giovanni Visconti, în urma unei decizii neaşteptate ce a suscitat descumpănirea şi criticile prietenilor florentini care îşi aminteau de discursurile sale împotriva tiraniei. Petrarca s-a apărat declarând că e sigur că poate să îşi salveze propria autonomie şi evidenţiind avantajele pentru studiile sale care urmau să decurgă din liniştea pe care spera să şi-o asigure în noua sa locuinţă. Şi trebuie să recunoaştem efectiv că opţiunea sa, aparent întrucâtva fortuită, decurgea dintr-o evaluare realistă a proceselor istorice aflate în derulare: pentru un observator atent era evidentă tendinţa de consolidare a modelului seniorial în nordul şi centrul Italiei. La Milano, unde avea să rămână opt ani, a găsit într-adevăr o situaţie stabilă, care i-a îngăduit să reia cu suficientă seninătate elaborarea propriilor scrieri. A îndeplinit misiuni diplomatice pentru Giovanni Visconti şi pentru nepoţii acestuia, Matteo, Galeazzo şi Bernabò, care i-au succedat în octombrie 1354. A privit cu mari speranţe, foarte curând înşelate, coborârea în Italia a lui Carol al IV-lea, iar mai apoi a fost trimis (1356) la curtea acestuia pentru a solicita intervenţia sa ca mediator între Milano şi duşmanii săi. Probabil anterioară anului 1356 este conceperea poemului *Trionfi* şi prima redactare a unor anumite părţi ale acestuia, reluat şi încheiat mai târziu. În 1358 a petrecut câteva luni la Padova şi la Veneţia; l-a cunoscut pe călugărul calabrez Leonzio Pilato, de la care spera să poată învăţa greaca. În 1361, după ce a îndeplinit o misiune la Paris, s-a mutat de la Milano la Padova pentru a scăpa de o epidemie de ciumă; de la Padova s-a mutat apoi (în toamna anului 1362) la Veneţia, unde l-a găzduit timp de trei luni pe Boccaccio. Începe în această perioadă culegerea de epistole *Seniles*. Între 1365 şi 1366 a petrecut două perioade la Pavia; aici a încheiat *De remediis utriusque fortune*, iar copistul său Giovanni Malpaghini a completat transcrierea celor douăzeci şi patru de cărţi de *Familiares*. În 1367, în timpul unei călătorii de la Veneţia la Pavia, a început să lucreze la *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Din iulie 1368 s-a aflat din nou la Padova unde l-a găzduit din nou pe Boccaccio şi a reluat *De viris illustribus*. În martie 1370 s-a mutat în casa construită la Arquà. Şi-a petrecut ultima parte a vieţii între Padova şi Arquà, unde a murit în noaptea dintre 18 şi 19 iulie 1374.

Opera lui Petrarca reflectă şi interpretează pe căi extrem de articulate, dar marcate de exerciţiul coerent al unei elaborări artistice care tinde să conducă totul sub puterea unificatoare a celei mai rafinate sensibilităţi literare, criza valorilor şi a concepţiilor tradiţionale proprie perioadei în care a trăit. Spiritul de iniţaitivă al

Scanned with OKEN Scanner

claselor economice emergente, al grupurilor dinamice de antreprenori, comercianți, bancheri, zdruncina, într-o bună parte a Europei, vechea orânduire feudală. Apariția statelor naționale și conflictul politic și ideologic provocat de voința lor de afirmare au accelerat declinul vechilor instituții universale: imperiul își reducea clar sfera de acțiune la zona Germaniei; papalitatea, după puternica lovitură primită în confruntarea dintre Bonifaciu al VIII-lea și Filip cel Frumos și după ulterioara aservire față de politica franceză, era obiectul unor atacuri lansate din mai multe părți împotriva persistentei tendințe de căutare a puterii temporale și împotriva corupției dominante în ambientele Curiei. Marile „catedrale de idei" și înseși instrumentele logice ale gândirii scolastice își dezvăluie în fața celor mai neliniștite spirite caracterul lor inadecvat în a oferi răspunsuri convingătoare la nenumăratele probleme care țineau de structura cosmosului și de diferitele moduri de a se manifesta ale rațiunii și conștiinței umane.

Devenit curând conștient de cea mai înaltă vocație a sa, Petrarca a nutrit aversiune față de orice formă de enciclopedism, orientându-se mai degrabă către dobândirea unei vaste culturi ce năzuia să se organizeze în jurul unui nucleu central constituit din marile teme ale eticii. Inițial atras aproape exclusiv de civilizația clasică și de moraliștii antici, a resimțit din ce în ce mai profund concordanța dintre reflecțiile lor și cele ale Părinților Bisericii, în special ale Sfântului Augustin. Mărturia cea mai bogată a complexului său parcurs cultural și spiritual este constituită de culegerile de epistole, care ne oferă o imagine și asupra densei rețele de relații personale pe care și-o țesuse.

Între acestea, primul loc îi revine culegerii *Rerum familiarium libri XXIV*. Ideea de a reuni într-un *corpus* epistolele deja scrise, pe care le păstra sistematic în copie, și cele viitoare i-a fost probabil sugerată, poate chiar în 1345, de descoperirea epistolelor ciceroniene către Atticus. În 1350 a compus o scrisoare dedicatorie către prietenul Ludwig van Kempen (Socrate), atribuind pe moment culegerii titlul de *Epystolarum mearum ad diversos liber*. Efortul a fost în mai multe rânduri abandonat și reluat până în 1366, an în care autorul i-a cerut copistului său preferat, Giovanni Malpaghini, să facă o copie a versiunii definitive a culegerii, care reunea în ultima carte scrisorile adresate, în mod ideal, marilor personalități ale trecutului, *Antiquis illustrioribus*. Cu privire la unele texte din *Familiares* cunoaștem două sau, uneori, trei versiuni, ceea ce ne îngăduie să înțelegem criteriile urmate de autor în trecerea de la varianta inițială a scrisorilor efectiv expediate către destinatari, la cea finală care trebuia plasată în contextul studiat al culegerii (în interiorul căreia, pentru a garanta o simetrie mai armonioasă a ansamblului, își găsesc loc și epistole ficționale). Putem astfel constata cum de la medievalul *vos* se trece la clasicul *tu*, cum este suprimată indicarea anului din dată, cum sunt în general eliminate referirile la date mărunte de cronică și la împrejurări specifice. Limba și stilul (în evoluția cărora se manifestă, deși fără pedanterie, un proces de adecvare continuă la modelele clasice și la cele din Antichitatea târzie) aderă din ce în ce mai mult la un ideal expresiv de elegantă și cultă *medietas*[21], nu lipsit de dezinvoltură și de tonuri confidențiale reținute, care vizează să elimine intensitățile extreme ale izbucnirii emoționale imediate,

21. „Cale de mijloc" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

destul de rară chiar şi în textele aflate la o primă redactare, dar şi ale zgomotoasei emfaze şi ale celor mai artificioase mecanisme retorice tipice tradiţionalului *dictamen*. În plus, se poate întâmpla ca mai multe scrisori să fie contopite şi să formeze una singură, dar şi, invers, ca un singur text să fie împărţit aşa încât să formeze mai multe scrisori. Ar greşi deci cel care ar considera că găseşte în acest epistolar o arhivă de date biografice „neutre" şi aranjate în baza unei ordini cronologice exacte: însuşi procesul de interiorizare a experienţei concordă în el şi se subordonează intenţiei conştiente de a trasa un autoportret model, pus în sintonie cu cele mai prestigioase modele culturale adoptate de autor (printre care Cicero, Seneca, Augustin).

Este imposibil să evocăm în câteva rânduri temele şi tonalităţile celor trei sute cincizeci de piese ce alcătuiesc *Rerum familiarium libri*. Ele merg de la bileţele şăgalnice şi celebrative către prieteni la luări de poziţie angajate cu privire la fapte şi aspecte ale realităţii politice şi religioase, de la relatări de călătorie la portrete de personaje ilustre, de la exaltarea literaturii şi a poeziei la însufleţite atacuri împotriva falsei ştiinţe a astrologilor sau a medicilor şi împotriva zadarnicelor artificii ale dialecticii. Adesea ne aflăm dinaintea unor mici, dar adevărate tratate sub formă de epistolă în care sunt prezentate felurite teme etice, politice, de cultură şi de erudiţie. Uneori, o întâmplare se încarcă de semnificaţii simbolice sugestive, devenind proiecţie externă şi oglindă a complexei şi frământatei condiţii spirituale a autorului. Acesta este remarcabilul caz al *Fam.* IV.1, în care Petrarca îi povesteşte lui Dionigi da Borgo San Sepolcro urcarea sa şi a fratelui Gherardo pe vârful muntelui Ventoux. Evenimentul este databil în 1336, dar scrisoarea a fost compusă mulţi ani mai târziu, între 1352 şi 1353. În timp ce Gherardo se îndreaptă direct către ţintă şi ajunge acolo repede pe o potecă abruptă, Francesco caută căi mai puţin îndrăzneţe, se pierde în ocolişuri tihnite, uneori îşi dă seama că de fapt cobora în timp ce credea că urcă: transparentă şi sugestivă alegorie a unui proces existenţial zbuciumat, ale cărui contradicţii dobândesc o vizibilitate mai puternică prin compararea spontană cu conduita tovarăşului de drum. Ajuns în sfârşit pe culme, deasupra norilor, Petrarca se întoarce înspre iubita Italie şi zăreşte Alpii. Gândul său se întoarce la vremea când, cu zece ani înainte, părăsise Bologna, rememorează schimbările prin care a trecut mai apoi şi zbuciumul care încă îl domină. Deschide apoi la întâmplare *Confesiunile* lui Augustin, pe care odată i le dăduse în dar Dionigi şi pe care le are mereu cu el; ochii îi cad pe acele cuvinte care în mod miraculos se potrivesc cu situaţia sa: *Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos*[22]. Avertismentul îl însoţeşte în timpul coborârii, hrănindu-i zbuciumul sufletului.

Fragilitatea existenţei umane, ireparabila goană a timpului, neliniştea lăuntrică provocată de pasiuni, vremelnicia gloriei lumeşti, anxioasa şi mereu înşelata aşteptare a unei reînnoiri religioase şi politice capabile să restituie umanităţii ţeluri solide şi

22. „Oamenii merg să admire înălţimile munţilor, uriaşele talazuri ale mării, largile albii ale fluviilor, marginile necuprinse ale Oceanului sau crugurile stelelor şi nu se mai bagă în seamă pe ei înşişi" (Augustin, *Confesiuni*, ediţie bilingvă, traducere din limba latină, introducere, note şi comentarii, tabel cronologic şi indice de Eugen Munteanu, Bucureşti, Humanitas, 2018, p. 457) – n. trad.

Scanned with OKEN Scanner

universal valabile, dulcele şi delicatul sentiment de prietenie, dragostea pentru solitudinea rustică, uşurarea pe care i-o aduc dialogul imaginar cu marile spirite ale trecutului şi studiile preferate, forţa consolatoare a poeziei, însăşi plăcerea de a scrie, îi dictează lui Petrarca pagini intense şi pline de emoţie.

Nu e diferită, în esenţă, de tematica din *Familiares* cealaltă culegere, mai puţin variată şi mai pregnant intimă chiar şi în intonaţii, *Seniles*, a doua mare colecţie epistolară, dedicată lui Francesco Nelli (Simonides), pe care Petrarca intenţiona să o ordoneze după criterii analoage, însă fără să reuşească, şi din cauza morţii, să realizeze un plan la fel de coerent. Celor şaptesprezece cărţi reconstituite şi difuzate de prietenii poetului după dispariţia sa ar fi trebuit să le urmeze o a optsprezecea, constituită dintr-o epistolă intitulată iniţial *Ad posteros*, apoi *Posteritati*, din care ne-a rămas o variantă provizorie şi incompletă. Ea se deschide cu un autoportret sintetic în care autorul trasează cu sentenţioasă detaşare aspectele cele mai semnificative ale propriei personalităţi, raportate la tabloul ideal al *aurea mediocritas*, şi ale procesului de maturizare pe care l-a parcurs. Fugitiva biografie care urmează ajunge până în 1351: evenimentele centrale sunt compunerea operei *Africa* (nicio aluzie la poezia în vulgară) şi dobândirea titlului de poet laureat.

Separat, cu titlul de *Sine nomine*, Petrarca a reunit, punându-le înainte o prefaţă, nouăsprezece epistole împotriva Curiei de la Avignon, scrise între 1342 şi 1358. Alte scrisori, neincluse în culegeri, au fost adunate sub titlul de *Varie*. Să se adauge epistolele metrice (*Epystole*), în trei cărţi, dedicate lui Marco Barbato da Sulmona. Conceput mai întâi pentru a cuprinde poeziile latine de tinereţe, în special pe cele cu subiect amoros, corpusul s-a deschis apoi şi pentru texte, tot în hexametri, cu conţinut foarte diferit, potrivit unui plan rămas nesigur şi provizoriu, care trebuie să fi cunoscut întregiri din partea prietenilor padovani după moartea poetului. Tematica, substanţial analoagă celei din *Familiares*, înregistrează tonuri idilice şi elegiace care amintesc de poezia din *Canţonier*.

Comuna formă metrică ne sugerează să amintim în continuare lucrarea *Bucolicum carmen*, alcătuită din douăsprezece egloge compuse între 1346 şi 1348, supuse ulterior unor revizuiri repetate, până către 1364. Structura externă, în mod clar virgiliană, se pretează la un alegorism dens şi foarte complicat care adesea înăspreşte duritatea unui stil puternic condiţionat de scrupulul - valabil, de altfel, în toată producţia metrică a lui Petrarca – de a evita o prea limpede oglindire formală a modelelor antice. Conflictul între farmecul poeziei virgiliene şi cel al Psalmilor, proiecţie a contrastului între înclinaţia către cele mai nobile valori pământeşti şi opţiunea, contemplată cu uimire, a retragerii religioase (*Egl. I, Parthenias*), durerea pe care i-o provoacă poetului moartea lui Robert de Anjou (*Egl. II, Argus*), decizia de a părăsi clientela familiei Colonna şi Provenţa pentru a se întoarce în patria iubită (*Egl. VIII, Divortium*), ca teme mai apropiate de simţirea intimă a lui Petrarca, reuşesc să imprime textului tonuri mai puţin poticnite şi surde.

Profunda impresie exercitată asupra lui Petrarca, chiar din anii de tinereţe, de măreţia Romei antice şi pasionatul studiu efectuat asupra paginilor istoricilor latini şi ale lui Virgiliu au făcut să se dezvolte în sufletul său, poate deja în 1337, primul şi cel mai îndrăzneţ şi frământat dintre cele mai ambiţioase proiecte ale sale: compunerea

Scanned with OKEN Scanner

unui poem epic despre al doilea război punic, centrat pe figura-model a lui Scipio Africanul. Redactarea poemului *Africa* a început la Vaucluse, în 1338 sau 1339, cu scrierea primelor două cărți; poemul a fost apoi reluat și aproape încheiat (cel puțin în structurile sale de bază) la Selvapiana în 1341, dar revizuirile, adăugirile de episoade, cizelările s-au prelungit până aproape în ajunul morții poetului care, în pofida acestui fapt, nu a reușit să dea acestei opere o formă completă și definitivă. *Africa* a ajuns până la noi împărțită în nouă cărți, dintre care două, a patra și a noua, sunt foarte lacunare. În primele două cărți, a căror structură pare relativ solidă și fiindcă este ancorată în modelul *Somnium Scipionis* ciceronian, defunctul Publius Scipio îi apare fiului în vis și îi prezintă figurile celor mai mari eroi și marile fapte ale istoriei Romei, încheindu-și prezentarea cu melancolice reflecții asupra vremelniciei gloriei pământești. Acțiunea celei de-a treia cărți se desfășoară în reședința lui Syphax, unde, în timpul unui banchet, un aed cântă marile fapte ale cartaginezilor, iar Laelius virtuțile romane; tot Laelius, în cartea a patra, îi dedică laude lui Scipio. În lacuna amplă care urmează ar fi trebuit să fie plasată relatarea debarcării în Africa a lui Scipio și cea a victoriei lui Laelius și Massinissa asupra lui Syphax, instigat de soția Sophonisba să se alieze cu cartaginezii. A cincea carte narează tragica poveste de dragoste dintre Massinissa și Sophonisba, care se încheie cu renunțarea tânărului rege, convins de voința inflexibilă a lui Scipio, și cu moartea Sophonisbei care golește orgolioasă cupa de otravă trimisă de noul soț. În centrul cărții a șasea iese în evidență povestea lui Mago, grav rănit, rechemat din Italia, ca și fratele său Hannibal, pentru a veni în ajutorul Cartaginei: el se îmbarcă și, simțindu-și de acum moartea aproape, deplânge cu accente patetice înfrângerea visului său de glorie și vanitatea ambițiilor omenești. A șaptea și a opta carte relatează întâlnirea dintre Scipio și Hannibal înainte de bătălia de la Zama, înfrângerea cartaginezilor și tratativele de pace. A noua carte este dedicată întoarcerii în patrie a învingătorului și unei lungi discuții, care are loc pe corabie, cu poetul Ennius, care, mai apoi, ascultă de la Homer, ce-i apăruse în vis, o înșiruire de viitori poeți latini, ultimul dintre aceștia fiind Petrarca. În sfârșit, este descris triumful lui Scipio. Poemul se încheie cu o dedicație în memoria lui Robert de Anjou.

Structura oarecum precară a *Africii* și faptul că poemul e incomplet dovedesc slaba înclinație a autorului către *epos*-ul cu structură vastă și riguroasă și caracterul în mod substanțial intelectualist al proiectului său. Cele mai bune pagini ale poemului sunt, după aprecierea unanimă, cele cu ton reflexiv sau liric dedicate temelor mai apropiate de sensibilitatea autorului: meditația și avertismentul lui Publius Scipio despre goana de neoprit a timpului care șterge totul, moartea Sophonisbei, plânsul elegiac al tânărului muribund Mago.

Împreună cu proiectul poemului *Africa*, în cadrul cercetărilor istorice și filologice erudite care absorbiseră pentru atâta vreme atenția lui Petrarca și care urmau să o țină încordată și pe mai departe (subiecte privilegiate, în afară de Titus Livius: Cicero, geografii, retorii minori), a căpătat formă cel al unei lucrări paralele: *De viris illustribus*. Această operă istorică, ce trebuie să-i fi fost inspirată în 1338 (și pentru a răspunde exigenței de a aduna material documentar util conturării poemului) de cercetările asupra vieții lui Scipio Africanul, s-a configurat curând (1341-1343) ca o serie de

Scanned with OKEN Scanner

biografii de personaje romane sau legate de istoria Romei, de la Romulus la Cato Cenzorul; pe cât se pare, seria ar fi trebuit să se întindă până la viaţa împăratului Titus. Mai târziu, planul a fost lărgit şi mai ales modificat, înglobând redactarea a douăsprezece vieţi de personaje biblice şi mitice, primul dintre ele fiind Adam. Biografia lui Scipio a fost dezvoltată ulterior, în vreme ce aceea a lui Cezar a fost elaborată autonom, după cum par să indice, în afară de transmiterea independentă, excepţionala sa întindere şi titlul deosebit, *De gestis Cesaris*. Dar opera *De viris*, chiar dacă a fost supusă unor succesive revizuiri până cu câţiva ani înainte de moartea autorului, nu a ajuns niciodată să ia o formă definitivă. Liberă de condiţionările genului epic şi ale versificaţiei, în paginile acestei opere Petrarca are prilejul de a-şi manifesta în moduri mai articulate şi discursive înclinaţia sa autentică spre raţionamentul moral şi investigaţia psihologică.

Mult mai puţin durabilă a fost grija acordată de Petrarca unei alte lucrări cu caracter istorico-moralist, rămasă şi ea neterminată, *Rerum memorandarum libri*, a cărei scriere a început în 1343 şi a fost practic abandonată după 1345. Adoptând un plan analog celui al operei de mare succes a lui Valerius Maximus, împletit cu o schemă clasificatoare inspirată din lucrarea ciceroniană *De inventione*, autorul îşi propunea să ilustreze cele patru virtuţi cardinale prin intermediul unei ample galerii de exemple antice şi moderne.

Se vorbeşte de obicei de o profundă criză traversată de Petrarca în pragul celui de-al patruzecilea an al vieţii, care ar fi documentată, printre altele, şi în manieră deosebit de semnificativă, de compunerea lucrării *Secretum*; afirmaţia nu este nelegitimă, dar, pe de altă parte, trebuie revizuită recunoscând manifestarea precoce în sufletul său a unui sentiment de nelinişte şi a unei nepotolite nevoi de a-şi sonda propria interioritate şi constatând că semnele cele mai sigure ale maturizării şi ale exprimării unei concepţii morale şi religioase mai austere, orientată în sens stoic-augustinian, sunt relevabile în scrieri concepute şi elaborate cu începere din 1346-1347. De altfel, chiar prima redactare a lucrării *Secretum* pare să fie databilă în 1347, deşi Petrarca înfăţişează în această operă o situaţie ce trebuie raportată la anii 1342-1343, forţând probabil cronologia efectivă în favoarea unei explorări ideale a propriei biografii.

De secreto conflictu curarum mearum constituie tabloul cel mai articulat şi cea mai pătrunzătoare mărturisire a condiţiei interioare a lui Petrarca, mereu afectată de conflict şi nesiguranţă, surprinsă într-un moment de criză mai profundă. Autorului cufundat într-o meditaţie confuză asupra sensului propriei existenţe îi apare Adevărul care, după ce s-a lăsat recunoscut, îl încredinţează pentru examinare şi vindecare Sfântului Augustin, care îi este alături şi pe care Francesco îl recunoaşte imediat. Dialogul între cele două personaje se desfăşoară, în prezenţa mută a Adevărului, pe durata a trei zile, fiecăreia dintre ele fiindu-i rezervată o carte. Chiar de la primele replici, Augustin îl zoreşte pe Francesco cu frecvente reproşuri şi îndemnuri să se elibereze de înşelătoarele tentaţii ale bunurilor lumeşti, a căror lipsă sau pierdere induce un dăunător sentiment de nefericire, distrăgând sufletul de la cultivarea virtuţilor şi, de aceea, de la adevărata fericire; celălalt răspunde apărându-se cum poate, invocând drept scuză fragilitatea naturii umane, care nu oferă mijloace adecvate nici măcar unei hotărâte voinţe de răscumpărare. Treptat însă, Augustin îl constrânge

Scanned with OKEN Scanner

să admită că adevărata cauză a răului său constă tocmai în slăbiciunea voinţei, care trebuie să fie întărită de o asiduă meditaţie asupra morţii şi de conştientizarea faptului că evenimentele externe nu au nicio putere împotriva unei solide conştiinţe morale. În a doua carte discursul pătrunde, cu reflecţii care nu rareori se deschid către compătimire faţă de fragilitatea întregului neam omenesc, în analiza celor şapte păcate capitale, de unele dintre acestea Francesco fiind constrâns să se recunoască vinovat: mândria (în diversele sale aspecte, de la satisfacţia pentru propriul talent şi pentru rafinata cultură la dorinţa de faimă, la cultivarea propriei frumuseţi fizice), avariţia (înţeleasă ca ataşare de bunurile ce fac existenţa confortabilă şi ca dorinţă de onoruri şi recunoaşteri lumeşti), luxura. Însă răul cel mai mare, fiindcă paralizează spiritul împiedicându-l să-şi adune propriile forţe într-un eficient efort de izbăvire, boala de care însuşi Francesco declară că e chinuit mai profund, este acedia: o persistentă senzaţie de nelinişte, de nemulţumire, de dezgust faţă de sine şi faţă de ceilalţi, care sfârşeşte prin a se transforma într-un soi de amară voluptate. Analizei acestei condiţii spirituale îi sunt dedicate unele dintre cele mai animate şi mai intense pagini din întreaga operă. Cea de-a treia carte, care se fixează pe două teme strâns legate între ele, dragostea pentru Laura şi dorinţa de glorie, atinge tonalităţi şi mai dramatice: Francesco reacţionează energic şi respinge îndelung criticile pe care i le face Augustin cu privire la unica şi nepotolita sa dragoste pentru femeia care, în ochii lui, reprezintă modelul celor mai înalte virtuţi şi cel mai eficace imbold pentru înălţarea sufletului său; nu cu mai puţină intensitate rezistă la acuzaţiile relative la dorinţa de glorie, urmărită, susţine el, prin intermediul exerciţiului literar şi poetic, cele mai nobile şi mai dezinteresate forme ale exerciţiului spiritului uman. Inevitabila sa capitulare în faţa constrângătoarelor argumente ale adversarului rămâne până în ultimul moment ca subordonată unei rezerve, unei distincţii între planul raţional şi cel afectiv: el se încrede în milostivul ajutor al lui Dumnezeu, care poate va voi să-i acorde timpul necesar pentru a încheia o experienţă pe care simte că nu o poate abandona brusc, că trebuie cumva să o ducă la capăt, şi pentru a atinge apoi acea totală purificare resimţită ca necesară, dar care poate fi dobândită doar în viitor.

Modelată, în special în ceea ce priveşte cadrul, după *De consolatione Philosophiae* a lui Boetius, iar în ce priveşte tehnica dialogului după *De amicitia* a lui Cicero, *Secretum* prezintă o tramă culturală bogată şi complexă, preluând conţinuturi şi inspiraţie din opere augustiniene precum *Soliloquia*, *Confessiones*, *De vera religione*, *De civitate Dei* etc., din *Tusculanae* şi din alte scrieri ale lui Cicero, de la Seneca, Horaţiu, Virgiliu, Boetius şi aşa mai departe. Dacă şi în ce măsură acel Augustin care se manifestă în dialog corespunde cu acel Augustin „istoric" (sau, mai bine, cu Augustin „al nostru") este o chestiune poate nu întru totul pertinentă: cei doi interlocutori întruchipează mai presus de toate cei doi versanţi ai personalităţii lui Petrarca, al căror conflict este reprezentat dramatic în paginile acestei opere, iar în spaţiul care separă respectivele poziţii trebuie probabil să vedem decalajul între două perioade de evoluţie spirituală şi culturală a autorului: aşa încât în Francesco putem să-l întrezărim oarecum pe Petrarca din anii 1342-1343 (şi, mai pe larg, pe omul iluzionat de încrederea în propria capacitate de a selecta în realitatea existenţei

Scanned with OKEN Scanner

valori autentice şi durabile), iar în Augustin un Petrarca mai matur şi mai conştient din anii în care opera a fost aşternută în scris şi supusă unor succesive revizuiri, până cel puţin în 1353.

Idealul unei strânse contopiri între înţelepciunea păgână şi spiritualitatea creştină şi exigenţa unei replieri interioare îi inspirau lui Petrarca în aceeaşi perioadă (1346-1347) două tratate morale, *De vita solitaria* şi *De otio religioso*. Primul dintre acestea, asupra căruia autorul s-a întors să lucreze din când în când cu revizuiri şi adăugiri cam până în 1371, este o exaltare a solitudinii câmpeneşti nu doar ca apărare faţă de neorânduitul şi nesuferitul tumult citadin (pe care doar puţini privilegiaţi sunt în stare să-l înfrunte salvându-şi propria integritate morală şi stăpânirea de sine), ci şi, chiar mai ales, ca drum către concentrarea spiritului şi ca premisă a unei vioiciuni intelectuale ale cărei roade sunt destinate să aducă beneficii întregii umanităţi. Aşadar, literaţilor, filosofilor şi poeţilor le este deosebit de necesară solitudinea. Contactul cu natura îi dăruieşte minţii o stare de seninătate, îi potenţează forţa de înălţare şi capacităţile creative. Pentru confirmarea propriilor aserţiuni autorul aduce o consistentă serie de exemple, o galerie de personaje istorice şi de legendă, patriarhi, anahoreţi, sfinţi şi din nou filosofi, poeţi, eroi, suverani din Antichitatea clasică, până când încheie, cu o reînnoită şi însufleţită profesiune de credinţă în *otium litteratum*[23], această operă care se află printre cele în care interioritatea sa se manifestă cu o mai mare sinceritate şi armonie.

În comparaţie cu aceasta, mult mai puţin reuşită pare *De otio religioso*, dedicată fratelui său Gherardo, a cărei primă redactare, inspirată de vizita la mănăstirea certozină din Montrieux, este databilă în 1347; opera a fost apoi publicată în 1357. Este o laudă a vieţii monastice şi a ascetismului, dictată, s-ar zice, de o emoţie temporară, un discurs care recurge pe larg la artificii retorice şi la o recuzită savantă, doar rareori însufleţit de concordanţa intimă cu experienţa personală a autorului.

Cel mai complex şi mai amplu dintre tratatele morale ale lui Petrarca este *De remediis utriusque fortune*, proiectat înainte de 1347, scris într-o primă versiune (care a avut o răspândire proprie) în 1356-1357, revizuit apoi în anii care au urmat şi publicat în formă definitivă în 1366. Opera e împărţită în două; prima parte, constituită în versiunea finală din 122 de dialoguri între Raţiune, Bucurie şi Speranţă, are ca temă deşertăciunea speranţelor şi a bucuriilor procurate de soarta favorabilă; a doua, formată din 131 de dialoguri între Raţiune, Teamă şi Durere, sugerează remediile utile împotriva sorţii adverse. Planul acestei specii de enciclopedie morală, care a avut un succes imens, se pierde uneori în labirintul unei cazuistici chiar prea minuţioase; dar atenţia autorului este întotdeauna trează şi participativă la cele mai diverse situaţii şi întâmplări de viaţă, contemplate în lumina unei viziuni dezvrăjite şi amare, dar care ştie să indice căile de eliberare în acea virilă acceptare a limitelor intrinsece naturii umane, singura care îi poate proteja şi exalta demnitatea.

Angajamentul lui Petrarca în direcţia unei substanţiale reînnoiri culturale şi ideologice este prezentat explicit nu doar în numeroase epistole şi în tratate, ci şi în scrierile pe care, în anumite împrejurări, a fost nevoit să le redacteze pentru a răspunde

23. „Timp <dedicat> studiului" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

unor atacuri, uneori provocate de el însuşi, împotriva propriei persoane. Cele două *Invective contra medicum quendam*, aşternute în scris respectiv în 1352 şi 1353, au fost reorganizate în 1355 şi răspândite ca o unică operă divizată în patru cărţi. Din 1355 datează *Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis*, o aspră replică adresată cardinalului Jean de Caraman care îl acuzase pe poet de servilism faţă de familia Visconti şi îi criticase cultura; din 1367, dar profund reelaborată până în 1371, datează *De sui ipsius et multorum ignorantia*. În sfârşit, avem *Invectiva contra eum qui maledixit Italiae*, compusă în 1373, care se plasează în cadrul îndelungatei bătălii pe care a dus-o Petrarca pentru revenirea la Roma a Scaunului Papal. Dincolo de limitele care ţin de caracterul ocazional şi de îndârjirea polemică ce face ca uneori discursul să se piardă în mărunte şi subtile respingeri ale tezelor susţinute de adversari, sau atribuite lor, aceste opere concură în mod eficace să pună în lumină premisele gândirii, ale culturii şi ale alegerilor de viaţă ale lui Petrarca.

În *Invective contra medicum*, atacul este îndreptat în mod declarat nu împotriva medicinei, ale cărei limite cognitive şi al cărei caracter de „artă mecanică" sunt de altfel denunţate energic, ci împotriva celui care o subordonează fără scrupul unor josnice scopuri lucrative şi îşi ascunde propria ignoranţă efectivă în spatele unui văl de subterfugii dialectice, arogându-şi chiar calitatea de filosof. Pretenţiei medicului de a subordona artele liberale celor „necesare" Petrarca îi contrapune supremaţia cadrului spiritual faţă de cel fizic şi material; de aici excelenţa poeziei (cea de-a treia carte este dedicată exaltării ei, foarte îndatorată precedentului creat de Mussato,). Născută ca formă primordială de teologie, ea este printre cele mai înalte manifestări ale spiritului uman, rod al unor profunde meditaţii şi salutar imbold pentru sufletele sensibile de a-şi îndrepta privirea către propria interioritate. La fel de peremptorie este, în cartea a patra, apărarea singurătăţii, care nu este refuz al societăţii umane, ci o laborioasă detaşare a omului cult şi iubitor de virtute de forfota vieţii citadine şi de viciu.

Însă cea mai bogată şi mai interesantă dintre aceste scrieri polemice este, fără îndoială, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, îndreptată împotriva a patru aristotelieni veneţieni, în aparenţă prieteni ai lui Petrarca, care îşi exprimaseră cu privire la cultura sa o părere lipsită de respect. Opera este în întregime o fervidă confruntare între două idealuri culturale: pe de o parte, pseudoştiinţa cu atitudinile sale de îngâmfată superioritate chiar şi faţă de credinţa religioasă, enciclopedismul necritic şi van, cultul pentru Aristotel (gânditor a cărui măreţie este, de altfel, declarată cu onestitate) care se transformă în ridicolul mit al infailibilităţii acestuia; pe de altă parte, cea mai autentică filosofie, care este reflecţie asupra sufletului şi asupra destinului acestuia, asupra vieţii şi a morţii, asupra timpului şi eternităţii, înţelepciune morală şi dragoste pentru binele însufleţit de lumina credinţei creştine. Aceleaşi teorii morale ale lui Aristotel, bine întemeiate în sine, au ceva rece şi distant, nu provoacă acea intimă adeziune care doar ea poate susţine faptele bune. Ignoranţa pe care cei patru aristotelieni i-o reproşează lui Petrarca se transformă într-o laudă: aceea de a fi ştiut să recunoască limitele minţii şi ale ştiinţei umane, de a fi pornit pe calea adevăratei cunoaşteri optând pentru învăţătura lui Cicero, Seneca, Platon, a Părinţilor Bisericii, a lui Christos.

Scanned with OKEN Scanner

Mai puțin densă în date față de cea referitoare la Petrarca și supusă unor aproximări în special în ceea ce privește cronologia multor opere este reconstituirea făcută până acum biografiei celui care a devenit treptat cel mai bun prieten și cel mai convins elogiator și colaborator al marelui poet din Arezzo.

Fiu nelegitim, dar recunoscut foarte curând, al negustorului florentin Boccaccio (zis și Boccaccino) di Chelino, Giovanni s-a născut în 1313 la Florența sau la Certaldo. De copil a fost îndrumat către practicarea negustoriei și a activităților bancare de tatăl său care, mai apoi, poate chiar în 1327, l-a luat cu el la Napoli. Aici activau mulți florentini, în virtutea tradiționalelor raporturi politice și economice între orașul toscan și Regat. Câțiva ani mai târziu a fost înduplecat să se dedice studierii dreptului canonic, dar sufletul său era cu totul pătruns de dragostea pentru poezie.

La vremea aceea, în special prin meritul unui suveran cultivat, Robert de Anjou, Napoli era un prestigios centru cultural în care înfloreau studiile teologice, filosofice, juridice și științifice. Era răspândită și cunoașterea literaturilor în *langue d'oc* și *langue d'oïl*. În anii 1330-1331 printre profesorii de drept ai *Studium*-ului a fost și Cino da Pistoia, a cărui influență a contribuit, cu siguranță, la ascuțirea interesului studentului florentin pentru poezia toscană și pentru Dante. Directorul bibliotecii regale, Paolo da Perugia (autor al unor comentarii la *Ars poetica* a lui Horațiu și la Persius, dar și al unui tratat pierdut de mitologie), a putut să se folosească de colaborarea unor cărturari, precum minoritul Paolino Veneto (cunoscut pentru compilațiile sale istorice), astrologul Andalò del Negro, teologul Dionigi da Borgo San Sepolcro, competent în materie de retorică și poetică, prieten și mare admirator al lui Petrarca, sau călugărul calabrez Barlaam, cunoscător de limbă și literatură greacă. În acest mediu, în care a trăit timp de aproape paisprezece ani, tânărul Boccaccio a găsit numeroși stimuli capabili să-i satisfacă avida, dar dezordonata sa sete de cunoaștere prin acumularea celor mai diverse cunoștințe, de la domeniul teologiei la cel al mitului și al astrologiei. Atras în egală măsură de literatura în vulgară și în latină, nu a putut să urmeze cursuri oficiale de retorică și poetică, neinstituite, în acea perioadă, în cadrul *Studium*-ului napolitan, dar s-a folosit, din 1338-1339, de sfaturile și îndrumarea părintelui Dionigi. Ucenicia sa ca scriitor de limbă latină a fost mai degrabă chinuitoare, după cum o dovedesc primele fragmente care au ajuns până la noi. Între 1334/1335 și 1340 a compus în limba vulgară, în afară de o bună parte a rimelor sale, și lucrările *Caccia di Diana*, *Filocolo* (un complicat roman de dragoste și de aventură, în proză, înțesat de ecouri ale celei mai variate culturi clasice, a Antichității târzii și medievale), *Filostrato* și a început, poate, *Teseida*. Sunt datate în 1339 patru *dictamina* epistolare, foarte artificioase și alambicate exerciții de stil în latină, două dintre acestea fiind modelate după epistolele lui Dante.

În iarna dintre 1340 și 1341 Boccaccio a fost constrâns să se alăture tatălui său la Florența. Adaptarea la noul mediu cultural (în esență controlat de dominicani, în vreme ce la Napoli regele Robert favorizase din plin cultura franciscană) și social nu i-a fost ușoară; în mai multe rânduri ar fi încercat să-și asigure susținerea prietenului florentin Niccolò Acciaiuoli, ajuns la Napoli în poziții de mare prestigiu și putere politică, pentru a obține o colaborare demnă în capitala angevină (s-ar fi

Scanned with OKEN Scanner

mutat aici ulterior, în octombrie 1362, dar, ofensat de primirea rece din partea lui Acciaiuoli, s-ar fi întors înapoi plin de dispreţ). Între timp, nu a renunţat să iniţieze un dialog cu noul său public. Din 1341-1342 datează *Comedia delle Ninfe fiorentine* şi prima redactare a *De vita et moribus Francisci Petrarchi*, inspirată de impresia examenului susţinut de poet la Napoli şi de laurii cu care a fost distins la Roma. Între 1342 şi 1346 se succed o scriere despre descoperirea Insulelor Canare (*De Canaria*), primele redactări pentru *Amorosa Visione* şi pentru *Elegia di Madonna Fiammetta* şi *Ninfale Fiesolano*. La sfârşitul anului 1345, Boccaccio a încercat să se stabilească la Ravenna, la curtea lui Ostagio da Polenta; a ajuns apoi (1347) la Forlì, în slujba lui Francesco Ordelaffi. Acestei perioade îi aparţin primele sale piese de poezie bucolică şi o corespondenţă poetică, şi ea în cheie bucolică, cu Checco di Meletto Rossi. În timpul ciumei din 1348 se afla din nou la Florenţa; după moartea tatălui a trebuit să îşi asume sarcina administrării bunurilor familiei. Arta sa, hrănită de exerciţii precum traducerea decadelor a treia şi a patra ale lui Titus Livius, era de acum matură pentru marea încercare din *Decameron* (cca 1349-1351). Din 1351 datează probabil prima redactare a *Trattatello in laude di Dante*. Faima dobândită începea să-i procure diverse sarcini oficiale din partea Comunei. Intrase de multă vreme în cercul admiratorilor lui Petrarca (al cărui cult, care a ajuns să îl depăşească pe cel pentru Dante, îi fusese insuflat la Napoli de către Dionigi da Borgo San Sepolcro): Lapo da Castiglionchio, Francesco Nelli, Zanobi da Strada; în octombrie şi decembrie 1350, împreună cu aceşti prieteni, a avut bucuria de a-şi întâlni idolul, poetul oprindu-se la Florenţa în timpul călătoriei spre Roma pentru jubileu şi la întoarcere. În 1335 s-a dus la Napoli cu speranţa să obţină un post de secretar regal, dar a trebuit să renunţe din cauza situaţiei politice confuze; a avut oricum şansa de a face câteva cercetări fructuoase în biblioteca de la Montecassino, graţie sprijinului hotărâtor al lui Zanobi da Strada, ajuns acolo în postul de vicar al episcopului Angelo Acciaiuoli. Orientarea umanistă a angajamentului său cultural devenea din ce în ce mai hotărâtă pe măsură ce deveneau mai frecvente raporturile cu Petrarca, pe care l-ar fi vizitat în mai multe rânduri la Milano, Veneţia, Padova. El resimţea profund şi importanţa vitală a recuperării literaturii greceşti şi a obţinut (1360) înfiinţarea la *Studium*-ul florentin a unei catedre speciale, încredinţată lui Leonzio Pilato, elev al lui Barlaam. La îndemnul lui Boccaccio şi al lui Petrarca, Leonzio şi-ar fi intensificat apoi angajamentul orientat către traducerea în latină a poemelor homerice. Între 1335 şi 1361 sunt plasate iniţierea lucrării *De montibus*, prima redactare a *De casibus virorum illustrium* şi începutul la *De mulieribus claris*.

Nu ştim când a devenit Boccaccio cleric, condiţie ce rezultă documentată într-un act din 1360 cu care Inocenţiu al IV-lea îi acorda dispensa *super defectu natalium*[24] pentru ca să poată primi ordinele sacerdotale şi să exercite *cura animarum*[25]. În 1361 a început să locuiască mai ales la Certaldo, inclusiv ca urmare a unei tentative eşuate de lovitură de stat în care fuseseră implicaţi unii dintre prietenii săi. În 1363 a lucrat intens la *Genealogia deorum gentilium*. În jurul anului 1365 a compus *Corbaccio*.

24. „Cu privire la problema naşterii" – referire la faptul de a se fi născut ca fiu nelegitim – n.trad.
25. „Îngrijirea sufletelor" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Limpezirea situației politice florentine (1365) a făcut ca Boccaccio să fie din nou chemat să preia sarcini oficiale și să desfășoare importante misiuni diplomatice. Prestigiul său cultural atinsese un nivel foarte înalt. Ultimul deceniu al vieții și l-a petrecut în special îngrijindu-se din nou de unele opere proprii: *De casibus*, *Bucolicum carmen*, *Genealogia deorum gentilium*. În iulie 1368 s-a dus să îl viziteze pentru ultima oară pe Petrarca la Padova; în 1370 a făcut o ultimă călătorie la Napoli. Între 1373 și 1374 a ținut la Florența lecturi publice din *Commedia*. A murit la Certaldo pe 21 decembrie 1375.

Modelator al marii literaturi narative italiene, în proză și în versuri, Boccaccio se îngrijise chiar de la debutul său, așa cum s-a precizat, de exersarea scrierii în latină, care cu timpul a devenit spațiul privilegiat al celui mai constrângător angajament cultural al său și a dobândit o prevalență clară în producția sa ulterioară *Decameronului*. Scriitorul de lume, care își declarase în mai multe rânduri intenția de a se adresa unui public „mediu" și înclinația de a satisface exigențele celui mai sensibil public feminin, resimțise de asemenea, ca efect al autorității lui Petrarca, influența din ce în ce mai intensă a unui ideal cultural superior, centrat pe sacralitatea poeziei, a întregii mari poezii, ca manifestare a unor profunde adevăruri filosofice și teologice. Afirmarea acestei orientări a lui Boccaccio, rămasă multă vreme oarecum în umbră, dar nu inoperantă în practica sa literară din trecut, s-a tradus mai ales în redactarea de tratate cu caracter moral-istoric sau prevalent erudit, acestea din urmă concepute ca instrumente utile pentru a facilita lecturarea poeților (nu doar antici) și a istoricilor.

Cel mai semnificativ dintre acestea este, fără îndoială, *Genealogia deorum gentilium*, în cincisprezece cărți: o lucrare proiectată, poate, deja din 1350, pregătită și redactată într-o lungă perioadă de timp și apoi revizuită continuu până în ultimii ani de viață ai autorului. Construită în baza unei ordonări genealogice, această operă, în afară de faptul că recurge la cele mai disparate izvoare scrise antice și medievale, și nu doar latine (numeroase sunt citările în greacă din Homer, traduse în mod corespunzător), folosește pe larg notițele și amintirile din timpul conversațiilor cu erudiții cunoscuți la Napoli și cu Leonzio Pilato. Cu privire la figurile divine și la mituri sunt propuse interpretări de diverse tipuri, când euhemeriste, când morale, când de tip naturalist. Boccaccio rezervă ultimele două cărți ale tratatului apărării poeziei (cartea XIV) și propriei activități (cartea XV). În cea de-a paisprezecea carte începe prin a trece în revistă diversele categorii de adversari: oamenii grosolani, robi ai simțurilor; șarlatanii care înșală lumea dându-și aere de mari înțelepți; oamenii legii, dominați de setea de bani și de succesul monden și, de aceea, disprețuitori față de sărăcia poeților în pofida unei atitudini de formal respect față de aceștia; și, cei mai primejdioși dintre toți, acei ipocriți care, după ce au urmat studii filosofice și teologice fără să fi avut o adevărată vocație, abuzează de o cultură rău asimilată și pretind să condamne ceea ce nu cunosc.

Respingerea obiecțiilor și a acuzelor îndreptate împotriva poeziei, care nu se limitează la utilizarea, fie ea amplă, a temelor lui Petrarca (în special cele din *Invective contra medicum* și din *Fam.* X.4, către Gherardo) și, pe de altă parte, nu se sustrage preocupărilor de tip moral, este făcută într-o manieră sistematică fără precedent. Poezia se numără printre științele speculative și de aceea este incomparabil superioară oricărei

Scanned with OKEN Scanner

arte „mecanice" sau profesii practice, este de origine celestă, iubeşte singurătatea, reculegerea, sărăcia demnă, deoarece scopul ei este binele sufletului. Fervoarea divină care îi animă pe poeţi are efecte uimitoare: irezistibilul impuls de a te exprima, născociri nemaiauzite, armonie a compoziţiei, elaborare expresivă a limbajului, enunţare aluzivă a adevărurilor sub frumosul înveliş al basmului. Specific poeziei este *exquisita locutio*[26], dar ea nu trebuie confundată cu retorica, deosebindu-se de aceasta prin indirecta şi voalata exprimare a adevărului. De aceea, *fictio poetica*[27] nu are nimic de-a face cu minciuna, în acelaşi fel ca reprezentările din Sfânta Scriptură şi ca parabolele lui Isus. Acestor argumente, dar şi altora, Boccaccio le acordă spaţiu în pagini susţinute de o adeziune sinceră la tema discursului şi de o foarte vie tensiune expresivă. Dar poate cel mai interesant aspect al abordării este constituit de insistenţa asupra caracterului mirabil al născocirilor poetice, care face să transpară o idee cu privire la *inventio* capabilă să transcendă tradiţionala conexiune cu topica retorilor.

În slujba pasionaţilor de literatură clasică este pus repertoriul geografic intitulat *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis seu paludibus et de diversis nominibus maris.*

Aşternut în scris într-o primă versiune, între 1356 şi 1360, *De casibus virorum illustrium* a suferit o reelaborare definitivă în 1373. Opera, împărţită în nouă cărţi, urmăreşte scopuri de utilitate morală şi civilă demonstrând vanitatea ambiţiilor omeneşti şi a puterii şi stigmatizând tirania; şi aceasta folosind un lung şir de exemple (inclusiv de femei), dispuse în ordine cronologică, de la Adam la personaje din secolul al XIV-lea. Ca într-o viziune, personajele se prezintă în şiruri pentru a invoca atenţia autorului (e vorba de un aspect structural sugerat, cu siguranţă, de *Commedia* dantescă), iar acesta operează o selecţie dând satisfacţie doar anumitor solicitări. Din această galerie nu sunt cu totul absente figurile pozitive, acestea dobândind, într-un registru umanist, gloria cuvenită virtuţii capabile să se ridice deasupra capriciilor sorţii.

În dedicaţia adresată lui Andreola Acciaiuoli şi în prefaţa la *De mulieribus claris* sunt exprimate intenţii mai puţin ambiţioase: Boccaccio înţelege cu această operă a sa nu atât să fie de folos vieţii publice, cât să le procure prietenilor delectare şi confort şi să celebreze prin laude genul feminin, care a fost prea neglijat de către scriitori, câtă vreme, tocmai pentru că de obicei acest gen este mai puţin dotat cu forţă şi talent, cu atât mai multă atenţie ar fi trebuit să trezească acele reprezentante ale sale care au reuşit să fie protagoniste ale unor evenimente din vremea lor şi să dobândească o mare faimă. Tocmai faima, nu virtutea, este firul conducător al discursului, ceea ce îi îngăduie autorului să se mişte în interiorul unei tematici foarte variate şi să se abandoneze uneori gustului său înnăscut pentru povestire şi străvechii „maliţiozităţi". Aşternută în scris într-o primă versiune în 1361, opera a fost încheiată în anul următor, dar revizuită încă multă vreme. Seria celor 106 biografii pe care le conţine începe cu Eva şi Semiramida şi este distribuită în secţiuni destul de compacte: figuri mitice, personaje poetice, femei din lumea antică, femei din epoca sa.

26. „Exprimarea rafinată" – n.trad.
27. „Ficţiunea poetică" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Boccaccio a cultivat şi poezia latină. Din această producţie a sa ne rămân câteva epistole metrice, un autoepitaf şi cele şaisprezece egloge din *Bucolicum carmen*. Dintre cele două epistole care îl privesc mai direct pe Petrarca, prima este o laudă la adresa lui Dante şi însoţeşte un exemplar din *Commedia* pe care i l-a oferit în dar; a doua, scrisă la puţin timp după moartea autorului *Africii*, este o invocaţie la adresa poemului, pentru ca acesta să apară în sfârşit în public şi să îngăduie ca lumea să îi admire frumuseţile.

Registrul pastoral caracterizează, chiar din epistola de început, corespondenţa cu Checco di Meletto Rossi, în care transpare impresia lăsată de corespondenţa poetică dintre Giovanni del Virgilio şi Dante; din ea face parte egloga intitulată *Faunus*, pe care autorul a inserat-o mai apoi, după o profundă revizuire, în *Buccolicum carmen*. În această operă, Boccaccio aderă mai ferm la modelul lui Petrarca; în sintetica istorie a poeziei pastorale trasată într-o epistolă în proză adresată Fratelui Martino da Signa (poate în 1373), el apropie de altfel propria practică în ceea ce priveşte semnificaţia alegorică de cea a lui Virgiliu, pe care declară că a vrut să îl urmeze (cel puţin în alegerea numelor de personaje) doar ocazional, şi nu în mod sistematic, precum acel *inclitus preceptor*[28] al său.

Aşezate în ordine cronologică, poemele reunite în *Buccolicum carmen* exprimă stări sufleteşti ale autorului legate de evenimente publice şi private (acestea din urmă nu întotdeauna identificabile cu exactitate, ca în cazul primelor două poeme, a căror temă este iubirea, şi al *Eglogei* X, *Vallis opaca*): în prim-plan se află evenimentele care frământă Regatul Neapolelui după moartea lui Robert de Anjou (III-IV şi VIII), disputa dintre Florenţa şi împăratul Carol al IV-lea (VII şi IX), moartea fetiţei poetului (XIV).

La aspectul tiparului bucolic Boccaccio recurge în mod surprinzător şi într-o epistolă în proză adresată *ferveni atque commoto animo*[29] lui Petrarca în 1353 pentru a-i reproşa că s-a stabilit la Milano ca oaspete a lui Giovanni Visconti, crunt duşman al Florenţei. Artificiul adoptat îi îngăduie să vorbească despre prietenul care a ajuns la o înţelegere cu odiosul tiran ca şi cum ar fi vorba de o terţă persoană (*Silvanus*) şi să depăşească astfel stânjeneala acuzelor directe şi a celor mai aspre aluzii (precum aceea de a se fi lăsat ademenit de bogăţie).

Tocmai unele dintre puţinele epistole în proză ajunse până la noi ne oferă pagini dintre cele mai vii şi mai intense în latină ale lui Boccaccio. Deosebit de regretabilă este pierderea unei foarte lungi scrisori trimise în 1363 lui Francesco Nelli, administrator la Napoli al Marelui Seneşal Niccolò Acciaiuoli: în afară de un scurt fragment în latină, ne-a rămas o traducere în vulgară (*Ep.*, XIII, ed. Auzzas). E o izbucnire furioasă împotriva lui Acciaiuoli pentru primirea foarte rea şi pentru aroganta neglijare a prietenului de odinioară, deşi tocmai acesta îl convinsese pe Boccaccio totuşi să se mute aproape de el, în luna octombrie din anul anterior. Dispreţul, ironia, sarcasmul cel mai feroce se răspândesc de-a lungul întregii naraţiuni ample, colorată de strălucitoare descrieri ale bordeielor prin care fusese târât oaspetele şi

28. „Preceptor faimos" – n.trad.
29. „Cu sufletul înflăcărat şi tulburat" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

abandonat în mijlocul celor mai sordide şi mai fetide specimene umane. În realitate, relaţiile scriitorului cu puternicul personaj traversaseră şi anterior momente de criză: din 1353 datează o scrisoare către secretarul regal Zanobi da Strada (*Ep.* IX, ed. Auzzas), plină de nemulţumire rău disimulată (nu lipsită de unele accente de invidie) faţă de destinatarul însuşi şi de ranchiună faţă de Acciaiuoli. Vinovat, printre altele, de a-l fi poreclit pe Boccaccio *Iohannes tranquillitatum*[30] (probabil pentru a stigmatiza slaba solidaritate în momentele dificile), acesta e zugrăvit ca un om al calculului rece, orgolios, cu inimă împietrită.

Poezia sentimentelor familiare iese în evidenţă în *Ep.* XV (ed. Auzzas), adresată în 1367 lui Petrarca, după ce Boccaccio se dusese la Veneţia pentru a-l vizita, dar (din cauza unor dificultăţi survenite în timpul călătoriei) nu reuşise să-l întâlnească, fiindcă Petrarca trebuise să plece la Pavia. Plăcuta şi decenta primire pe care i-a rezervat-o Francesca, fiica poetului, cordialitatea soţului acesteia Francescuolo da Brossano, gingăşia copilărească a micuţei Eletta îi dictează lui Boccaccio expresii de profundă emoţie, în care reverberează un intens sentiment de devoţiune faţă de marele om care îl onorează cu prietenia sa. Alături de această foarte frumoasă scrisoare trebuie pusă *Ep.* XXIV, scrisă în noiembrie 1374 lui Francescuolo da Brossano cu ocazia morţii lui Petrarca.

O menţiune aparte merită şi *Ep.* XIX (ed. Auzzas), trimisă în 1371 lui Iacopo Pizzinga, protonotar al lui Frederic al III-lea de Aragon, rege al Siciliei. Epistola documentează eficient convingerile dezvoltate de scriitor cu privire la profunda înnoire culturală care s-a realizat în anii vieţii sale, în special prin opera lui Petrarca. După secole de decadenţă, acesta (urmărind o ţintă pe care Dante o atinsese deja, chiar dacă pe o cale cu totul neobişnuită), graţie unui neobosit efort de asanare şi restaurare impus de ardoarea sufletului şi de o superioară perspicacitate a minţii, a eliberat şi a străbătut calea maestră a literelor, ignorată de multă vreme, şi a ajuns pe culmea Parnasului, făcând astfel ca şi alţii (printre care ar putea fi Pizzinga) să îl urmeze de acum cu pas sigur şi cu rezultate mai bune decât cele pe care însuşi Boccaccio a fost în stare să le obţină. Urarea bătrânului scriitor e tocmai aceasta: ca Italia, umilită şi privată de anticele sale glorii, să deţină cel puţin întâietatea în poezie.

Extraordinara faimă dobândită şi gestionată prudent de Francesco Petrarca a făcut în aşa fel încât în jurul lui să se formeze un numeros grup de admiratori şi discipoli, avizi să citească şi să studieze scrierile pe care acesta le răspândise, doar în parte şi cu multă grijă, în timpul vieţii. În ochii multor literaţi de la finalul secolului al XIV-lea, învăţătura sa şi exemplul său au devenit un model de neocolit, nu doar sub aspectul domeniilor de cultură (alături de retorică şi poetică, studiul Antichităţii şi al filosofiei morale au devenit centrale pentru formarea omului de litere), ci şi sub cel al poziţiei intelectualului faţă de societate, indicând calea unui angajament politic atent la datele concrete ale diverselor situaţii care se creau în organizarea şi gestiunea puterii, dar preocupat în general să îşi păstreze o sferă de evaluare autonomă.

30. „Ioan al momentelor liniştite" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

Reînnoirea studiilor promovată de marele autor din Arezzo şi (cu rigoare selectivă mult mai mică) de cel mai apropiat colaborator al său, Boccaccio, parcursese paşii fundamentali în afara instituţiilor scolastice. Pe de altă parte, lui Petrarca nu i-au lipsit aliaţii buni printre maeştrii de retorică: primul dintre toţi, Pietro da Moglio, elev al lui Giovanni del Virgilio şi mai apoi profesor la Padova şi Bologna, care i-a avut printre elevii săi şi pe Salutati şi pe Giovanni Conversini (zis şi Giovanni da Ravenna), magistru, la rândul lui, pentru Vittorino da Feltre, Guarino, Pier Paolo Vergerio şi, dincolo de faptul că era un scriitor de mare temperament (e foarte frumoasă autobiografia *Rationarium vite*), susţinător al unor concepţii educative care urmau să aibă o importantă dezvoltare în pedagogia umanistă.

În afara şcolii a activat şi Coluccio Salutati (Stignano in Valdinievole 1331 – Florenţa 1406). Aparţinând unei familii de guelfi constrânse la exil, după studiile făcute la Bologna a exercitat mai întâi profesia de notar, apoi a activat în diverse cancelarii, printre care cele din Todi şi din Lucca. Între 1368 şi 1370 a colaborat la Roma cu cancelarul pontifical Francesco Bruni, prieten cu Petrarca. În 1375 a fost numit cancelar al Comunei din Florenţa, demnitate pe care a păstrat-o până la moarte, dovedind cu orice prilej neobosita sa fidelitate faţă de Statul al cărui cetăţean se considera deja pe deplin şi contribuind serios, graţie gabaritului său cultural şi resurselor elocinţei sale, la a-i spori prestigiul. S-a aflat în corespondenţă cu Petrarca şi cu Boccaccio şi, ca urmare a exemplului lor, s-a dedicat studiului textelor antice, căutând şi colaţionând codice (în 1392 a recuperat *Epistolae ad familiares* ale lui Cicero). A promovat studiul limbii greceşti şi a obţinut ca în 1397 predarea acesteia să fie încredinţată de Comuna din Florenţa lui Manuele Crisolora. În jurul lui s-au strâns tineri umanişti din toată Italia: Niccoli, Bracciolini, Leonardo Bruni, Antonio Loschi, Uberto Decembrio, Pier Paolo Vergerio şi mulţi alţii. Printre altele, Salutati a compus diverse tratate: *De seculo et religione* (1381), *De verecundia* (1390), *De fato, fortuna et casu* (1398), *De nobilitate legum et medicine* (1399), *De tyranno* (1400), *De laboribus Herculis* (rămas neterminat). Prilejuite mai ales de întrebări adresate autorului de către prieteni şi corespondenţi, astfel de opere dovedesc o structură nu mai puţin sistematică ce păstrează unele caracteristici ale tratatisticii medievale. În cadrul acestei producţii, un relief aparte, datorită concepţiilor mai net umaniste care sunt enunţate aici, le este recunoscut lucrărilor *De nobilitate legum et medicine* şi *De laboribus Herculis*: în primul, Salutati susţine superioritatea dreptului, întemeiat pe certitudinea legii morale, în raport cu cunoştinţele empirice care se pot dobândi prin intermediul cercetării naturaliste; în cel de-al doilea, conceput mai întâi ca interpretare alegorică a tragediei senecane *Hercules furens*, exaltă forţa cognitivă şi persuasivă a poeziei şi ilustrează semnificaţiile mitului lui Hercule în tradiţia literară antică. Dar contribuţia cea mai importantă pe care ne-a lăsat-o Salutati este constituită din scrisorile sale private şi publice, în care un spaţiu larg este ocupat, în pofida coerentei fidelităţi faţă de concepţii morale severe stoic-creştine, de lauda vieţii active şi a angajării politice, şi de apărarea acelei *libertas* florentine subminate de scopurile expansioniste ale lui Gian Galeazzo Visconti, care se ascundea în spatele sugestivei promisiuni a unui nou principat augustan, garant al ordinii şi păcii (un ideal de care au fost atraşi mulţi umanişti din epocă şi faţă de care, cel puţin în

Scanned with OKEN Scanner

teorie, s-a dovedit sensibil însuşi Coluccio, încă parţial influenţat de concepţii providenţialiste medievale). „Florentinitatea" lui Salutati se dezvăluie şi în cultul său pentru cele „trei coroane", care l-a înstrăinat de exclusivismul clasicist propriu multor umanişti din noua generaţie şi a exercitat o clară influenţă asupra unora dintre aceştia, formaţi în cadrul unui contact mai direct cu el (e suficient să îl amintim pe Leonardo Bruni, celălalt mare cancelar al Republicii). Dar prezentarea noastră trebuie să se încheie aici.

Referinţe bibliografice

Enzo Cecchini a elaborat prima parte a studiului său, în special „pentru autorii din zona germanică", bazându-se pe F. Brunhölzl, „Die lateinische Literatur", din W. Erzgräber (coord.), *Europäisches Spätmittelalter*, Wiesbaden, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1978, pp. 519-563.

Cu privire la dezbaterea politologică, C. Dolcini, *Crisi di potere e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo di Ockham*, Bologna, Patron, 1988.

Pentru istoria universităţilor, o introducere în P. Rosso, *Le università nell'Italia medievale. Cultura, società e politica (secoli XII-XV)*, Roma, Carocci, 2021.

Despre Egidius Romanus, o prezentare recentă în C. Briggs, P. Eardley (coord.), *A Companion to Giles of Rome*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

Despre Jean Quidort (Ioan din Paris), vezi F. Bleienstein (ed.), Iohannes Quidort von Paris. *Über königliche uund päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Stuttgart, Ernst Kletti Verlag, 1969; G.C. Garfagnini, „Il «Tractatus de potestate regia et papali» di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello", în *Conciliarismo stati nazionali e inizi dell'Umanesimo. Atti del XXV Convegno Storico Internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1988)*, CISAM, Spoleto 1990, pp. 147-180.

Despre Ioan de Saint-Victor, o ediţie parţială pentru *Memoriale historiarum* în I. Guyot-Bachy, D. Poirel (eds.), *Jean de Saint-Victor. Traité de la division des royaumes. Introduction à une histoire universelle*, trad. şi comentarii I. Guyot-Bachy, D. Poirel, Turnhout, Brepols, 2002. Vezi şi R. Rech, „John of St. Victor", în *EMC*, vol. II, pp. 938-939.

Despre Pierre Dubois, o ediţie recentă a operelor latine cu traducere în franceză în C.-V. Langlois, P.-A. Forcadet *et al.* (coord.), Pierre Dubois. *De la reconquête de la Terre sainte. Suivi de De l'abrègement des guerres et procès du Royaume des Francs*, trad. C.-V. Langlois, P.-A. Forcadet *et al.*, Paris, Les Belles Lettres, 2019. Vezi şi L. Mantelli, „«De recuperatione Terrae Sanctae»: da Bonifacio VIII alla crisi del modello d'alleanza cristiano-mongola", *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 68 (2014), pp. 45-77.

Despre Engelbert de Admont, o bibliografie comentată la E. Chiti, „Engelbertus Admontensis abbas", în *CALMA*, vol. III/2, 2009, pp. 220-224.

Despre Marsilio da Padova, pentru o prezentare generală, vezi G. Moreno-Riaño, C.J. Nederman (coord.), *A Companion to Marsilius of Padua*, Leiden-Boston, Brill, 2012; G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Roma, Carocci, 2013 (publicată online în 2021), cu o esenţială bibliografie comentată.

Despre William Ockham, date bibliografice se pot citi la C. Colomba, „Guillelmus de Ockham", în *CALMA*, vol. V/2, 2015, pp. 125-134, la care se pot adăuga, pentru o prezentare

Scanned with OKEN Scanner

Secolul al XV-lea

Lucia Cesarini Martinelli

Prezenţa secolului al XV-lea într-un volum dedicat literaturii latine medievale merită câteva comentarii. Într-adevăr, acest secol este caracterizat de motive atât de noi (impetuoasa afirmare a Umanismului), încât evidenţiază existenţa unei fracturi istorice faţă de perioada imediat precedentă. E adevărat că o astfel de fractură nu interesează, *global*, toate aspectele vieţii civile şi culturale: practic, nu lipsesc elemente de continuitate faţă de Evul Mediu târziu, în special în interiorul acelor structuri, precum şcoala, universitatea, structurile bisericeşti şi ale administraţiei de stat, care garantează mai bine persistenţa tradiţiilor şi a modelelor istorice cu durată lungă de dezvoltare. Faţă de ansamblul credinţelor şi de modul de a simţi al unor largi pături sociale, un fenomen ca Umanismul reprezintă în secolul al XV-lea o avangardă îndârjită şi în puternică expansiune, dar, cu siguranţă, încă minoritară şi circumscrisă. Şi totuşi, această minoritate va declanşa un proces care, de-a lungul a două secole, va reuşi să afecteze profund şi spaţiul structurilor şi instituţiilor mai rezistente la inovaţii.

Dar dacă optica din care privim această chestiune se mută de la problema contrastului între Evul Mediu şi Renaştere la evaluarea, în sine şi pentru sine, a vitalităţii culturii „neolatine", putem afirma că secolul al XV-lea este un secol de absolută relevanţă, în special pentru faptul că ne oferă insolitul spectacol al inversării unei tendinţe deja pluriseculare: progresiva eroziune a utilizării latinei în favoarea scrierii în limbile vulgare. Practic, umaniştii au ales, fără umbră de dubiu, vechea limbă a Romei, folosită în domeniile sale tradiţionale, dar şi în altele cu siguranţă noi. Această tendinţă, aparent extravagantă şi inexplicabilă, prezintă interes nu doar pentru secolul al XV-lea, ci şi, cu diferenţe semnificative pentru diverse arii europene, pentru prima jumătate a secolului următor. În plus, umaniştii nu au vrut să extindă latina doar „cantitativ", ci şi să îi modifice calitatea formelor şi structurilor.

O tratare adecvată a literaturii neolatine de secol XV ar presupune alte spaţii. În cadrul acestui manual, în care ne propunem, mai simplu, să ilustrăm unele probleme de bază şi unele direcţii de dezvoltare istorică, se impun selecţii rigide pe care le vom expune dintru început, în mod sintetic. Mai întâi de toate, paginile care vor urma vor fi dedicate aproape exclusiv ariei culturii „umaniste", în detrimentul altor versanţi mai tradiţionali (cultură monastică, universitară etc.). Aria geografică tratată va fi în mod substanţial Italia, cu precizarea că Umanismul este un fenomen tipic italian pentru cea mai mare parte a secolului şi că abia în decursul

Scanned with OKEN Scanner

celui de-al XVI-lea se va transforma într-o mişcare europeană. În sfârşit, vom încerca să delimităm domeniul „literaturii neolatine" la opere din genuri şi cu tematici variate, dar care într-un anumit fel se pot subsuma formelor de expresie în limbaj „natural", excluzând operele tehnice de orice gen şi scrierile filosofice în sens restrâns care, dimpotrivă, recurg la limbaje specializate ce pot fi lesne recunoscute în cadrul tradiţiei.

Cu părere de rău vom renunţa să tratăm din punct de vedere istoric concepte precum „Umanism" şi „Renaştere", ce reunesc în sine fenomene complexe şi eterogene cu privire la care există, cum e firesc, aprecieri contrastante din partea unor savanţi cu diverse opţiuni ideologice şi metodologice. În bibliografie vom oferi indicaţii cu privire la unele instrumente generale de orientare, care, oricum, vor trebui completate cu o lectură adecvată a textelor. În acest capitol vom face referire la o definiţie a Umanismului care este în mod conştient reductivă, dar care poate fi utilă pentru o primă apropiere de termenii chestiunii.

Numărul mare de personalităţi semnificative face, oricum, ca o selecţie să fie arbitrară şi puţin semnificativă. Cei cinci scriitori cărora le este dedicată o tratare specifică (Leon Battista Alberti, Enea Silvio Piccolomini, Lorenzo Valla, Angelo Poliziano, Giovanni Pontano) au fost selectaţi cu scopul de a prezenta o trecere în revistă a diverselor realităţi sub profil cronologic, geografic şi literar-istoric. Cu privire la celelalte figuri amintite în treacăt a fost cu neputinţă să furnizăm, în spaţiul restrâns pe care l-am avut la dispoziţie, date biografice fundamentale. Acestea vor putea fi găsite în operele complexe de istorie literară indicate în bibliografie.

Cadrul istoric de referinţă

Secolul al XV-lea italian şi european este dominat de unele evenimente pe care le amintim aici pe scurt.

Criza instituţiei universale a Bisericii se manifestă către finalul secolului al XIV-lea, cu aşa-zisa mare Schismă Occidentală (1378-1417). La revenirea papalităţii de la Avignon în sediul din Roma (1377), Biserica nu reuşeşte să-şi refacă unitatea şi, pentru aproximativ patru decenii, se asistă la alegerea simultană a doi papi, unul la Roma şi unul la Avignon. Motivele schismei ţineau de unele chestiuni teologice şi de una esenţialmente politică, aceea relativă la autoritatea pe care o revendicau papa şi, respectiv, episcopii reuniţi în conciliu. Contrastul între o concepţie „absolutistă" şi una „policentrică" a Bisericii este legat la rândul său de apariţia în Europa a unui sistem de state naţionale autonome, aflate, fiecare, în căutarea unei sfere proprii de hegemonie. O astfel de aspiraţie către independenţă se manifestă şi în tensiunile religioase dintre diverse episcopii şi papalitate. În unele ţări, tendinţele reformatoare sunt foarte puternice, ca în Boemia, unde mişcarea husită (de la întemeietorul ei, Jan Hus, 1369-1415) a avut numeroşi prozeliţi şi a devenit expresie a tensiunilor sociale, sau ca în Anglia, unde dăinuia influenţa tezelor lui John Wycliffe (1330-1384); dar cam peste tot se exprimă nevoia de a transforma manifestările vieţii religioase în ceva mai puţin legat de puterea ierarhică a Bisericii şi mai aproape de conştiinţa fiecăruia, inclusiv a laicilor. Acestui ansamblu de probleme, care au clătinat profund

Scanned with OKEN Scanner

conştiinţele credincioşilor, Biserica a încercat să îi facă faţă cu două mari concilii, cel de la Konstanz (1414-1418) şi cel de la Basel, transferat mai apoi cu sorţi nesiguri la Ferrara, Florenţa şi în cele din urmă la Roma (1431-1445/1447). Indiferent de consecinţele politico-religioase, conciliile vor fi un prilej de întâlnire pentru oameni de cultură din toată lumea creştină, inclusiv din Orientul bizantin.

Practic, secolul al XV-lea este secolul care a marcat, în cursul unor evenimente dramatice, redobândirea culturii greceşti de către Occident. Presiunea turcilor asupra Imperiului Bizantin s-a accentuat la finalul secolului al XIV-lea, iar toată prima jumătate a noului secol a fost marcată de încercări de contraofensivă militară, în general eşuate, şi de medieri diplomatice care aveau ca scop depăşirea motivelor de conflict dintre Biserica Romană şi Biserica Bizantină. Conciliul de la Florenţa-Ferrara a reuşit să consfinţească, în 1439, unirea celor două Biserici, dar avansul lui Mahomed al II-lea nu a putut fi oprit şi Constantinopol a căzut în 1453. Din punct de vedere cultural, aceste evenimente au avut consecinţe de o enormă relevanţă, întrucât au presupus o masivă emigrare în Occident, chiar de la începutul secolului, a unor intelectuali bizantini (oameni ai Bisericii, funcţionari, profesori, copişti şi negustori de cărţi), care au răspândit cunoaşterea limbii şi culturii greceşti antice şi medievale.

Naşterea marilor state naţionale europene a dus, pe de altă parte, la o rapidă transformare a echilibrelor politice de pe continent. Aşa-zisul Război de 100 de Ani dintre Franţa şi Anglia s-a sfârşit în 1453, în acelaşi timp cu căderea Imperiului de Răsărit, şi a marcat declinul nobilimii feudale, din acest moment subordonată unor monarhii puternice de tendinţă centralizatoare. Reaşezarea statelor europene a generat o presiune asupra ariilor mai slabe din punct de vedere politic, adică asupra acelor arii, precum Italia sau Flandra, caracterizate de prezenţa unor entităţi teritoriale mici, foarte evoluate sub aspectul dezvoltării economico-sociale şi al intereselor culturale, dar care s-au dovedit a fi în general lipsite de apărare în faţa veleităţilor de expansiune ale statelor mult mai puternice sub aspect militar. De altfel, tendinţa de expansiune s-a manifestat şi faţă de teritorii din afara Europei, către Orient sau către Occident: descoperirea Americii în 1492 marchează, în mod convenţional, sfârşitul Evului Mediu şi începutul epocii moderne. Pentru problema care ne interesează cel mai mult în acest capitol trebuie să amintim că afirmarea marilor state naţionale s-a dovedit în scurt timp un puternic factor de unificare culturală şi că, în particular, a exercitat un impuls decisiv pentru afirmarea limbilor vulgare în faţa unui idiom universal, precum latina.

În ceea ce priveşte Italia, semnele de criză ce caracterizau profund, chiar din secolul al XIV-lea, sistemul comunal s-au accentuat la începutul noului secol, caracterizat, cam peste tot, de încercări de experimentare a unor noi forme instituţionale (întărirea „signoriilor" în arii teritoriale mai extinse, care tind către dimensiuni regionale; afirmarea puterii personale, precum aceea a familiei de' Medici la Florenţa, care, formal, nu subminau constituţiile comunale). Ordinea politică ce se naşte din această transformare duce la apariţia în Italia a unor centre dominante, implicate, de-a lungul întregului secol al XV-lea, în ciocniri armate cu frecvente răsturnări de fronturi şi alianţe. Aceşti poli, care au dobândit în timp o fizionomie cultural-politică specifică, sunt în general cinci: Ducatul de Milano, dominat mai întâi de familia

Scanned with OKEN Scanner

Visconti apoi de Sforza; Republica Veneţia; Republica Florenţa, condusă practic, începând cu anii '30 ai secolului, de Familia de' Medici; Roma papală; Regatul Neapolelui, în care, în anii '40 ai secolului, aragonezii au înlocuit dinastia angevină. Între aceste entităţi s-a stabilit un soi de conflictualitate permanentă care a favorizat dezvoltarea unei practici politice şi diplomatice foarte complexe ce şi-a găsit cea mai cunoscută expresie în pacea de la Lodi din 1454, cu care s-a definit, pentru aproape jumătate de secol, echilibrul dintre statele italiene. Campania în Italia a lui Carol al VIII-lea al Franţei, în 1494, a marcat brutal sfârşitul acestui sistem.

De-a lungul secolului al XV-lea au avut loc importante descoperiri şi invenţii. În special inventarea tiparului cu caractere mobile, care s-a afirmat rapid începând de la jumătatea secolului, este un fapt tehnic destinat să revoluţioneze în puţină vreme viaţa culturală, întrucât mecanismele de răspândire a ideilor au devenit infinit mai lesnicioase şi mai rapide. Tiparul va avea prima sa aplicare cu adevărat revoluţionară în timpul Reformei protestante: noul mijloc de comunicare va fi utilizat pentru a ajunge la clasele sociale populare. Dar şi în cadrul transmiterii la nivel înalt a culturii tiparul a schimbat radical raportul dintre autorii şi destinatarii operelor literare, cu instituirea unui puternic intermediar: editorul.

Sub impulsul acestor evenimente, secolul al XV-lea nu este un secol unitar. Evenimentele din prima jumătate a secolului, care reprezintă evoluţia firească a istoriei de la finalul secolului al XIV-lea, sunt caracterizate de un puternic dinamism ideatic şi politic (aspiraţii de înnoire religioasă, experimentarea de noi forme politice, deschidere către cultura greco-bizantină). Anii cruciali care au urmat după jumătatea secolului (sfârşitul Războiului de 100 de Ani, căderea Constantinopolului, Pacea de la Lodi) au marcat pentru Italia începutul unei faze de reaşezare internă şi de echilibru, nu fără unele simptome de involuţie în ceea ce priveşte cultura de avangardă; în schimb, pentru cele mai mari state europene, au marcat pregătirea unei faze de expansiune ale cărei efecte se vor vedea în secolul următor. Coborârea în Italia a lui Carol al VIII-lea şi mai apoi a lui Ludovic al XII-lea au fost, cu siguranţă, fapte traumatice, dar, deşi s-ar putea crede contrariul, nu atât de semnificative încât să delimiteze perioade. Cei care studiază istoria culturii italiene pot uşor să identifice elemente de continuitate care leagă de secolul anterior cel puţin primele două decenii ale secolului al XVI-lea, cele care cuprind, de exemplu, pontificatul lui Leon al X-lea şi marea perioadă editorială a lui Aldo Manuzio. Vrând să căutăm o dată simbolică pentru sfârşitul perioadei umaniste, anul 1527, anul jefuirii Romei de către mercenarii germani, este poate data cea mai reprezentativă.

Secolul al XV-lea este un secol italian prin excelenţă. Europa a privit Italia ca pe un model de cultură de avangardă în toate domeniile şi a încercat să o imite, cu un defazaj temporal de aproape un secol. Umanismul italian a găsit forme foarte diferite pentru a se propaga dincolo de Alpi. În afară de marile ocazii de întâlniri internaţionale, precum conciliile şi dietele, trebuie amintite acţiunile individuale: de la studenţii de dincolo de Alpi care frecventau universităţile din Italia la delegaţiile diplomatice, la activităţile societăţilor comerciale şi ale băncilor. O călătorie în Italia era considerată o experienţă formativă importantă pentru un om de cultură, chiar dacă uneori ieşeau în evidenţă aspectele negative ale ţării. Este emblematic exemplul

Scanned with OKEN Scanner

lui Erasmus din Rotterdam, care a ajuns în Italia în tinereţe, în 1506, şi a fost frapat de spectacolul războiului şi al mizeriei poporului.

Primele mari figuri ale Umanismului european (Jacques Lefèvre d'Etaples, Erasmus din Rotterdam, Thomas Morus, Guillaume Budé, Cornelius Agrippa, Philipp Melanchthon) se nasc în ultimele decenii ale secolului al XV-lea şi îşi desfăşoară activitatea deja dincolo de limitele secolului: nu vor fi deci trataţi în această lucrare. Dar pentru a completa tabloul culturii neolatine europene, ar trebui uniţi, în mod ideal, cu direcţia de dezvoltare a acestei istorii literare.

Perioada Umanismului

Prin termenul *Umanism* (care, în mod tradiţional, indică ceva mai limitat comparativ cu *Renaştere*) înţelegem în acest capitol să vorbim pur şi simplu despre mişcarea unei clase restrânse de intelectuali care se recunoaşte, între secolul al XIV-lea şi al XV-lea, într-un mod aparte de a concepe *humanae litterae* sau *studia humanitatis*. Astfel de termeni, care pot fi aproximaţi prudent cu conceptul modern de literatură, fac referire la sistemul universitar al vremii şi indică un domeniu al cunoaşterii conectat generic cu gramatica, retorica, poezia şi, în negativ, cu tot ceea ce nu era inclus în disciplinele mai tradiţionale (drept, medicină, filosofie, teologie). Însuşi termenul de *umanist* e o inovaţie de la finalul secolului al XV-lea. Umaniştii au revendicat importanţa acestor studii, cărora li s-au dedicat cu prioritate, subliniindu-le importanţa pentru formarea omului, în polemică mai mult sau mai puţin explicită cu educaţia de inspiraţie scolastică.

În fapt, această alegere nu poate fi considerată o simplă tehnică pedagogică, neutră din punct de vedere ideologic. De aceea, Umanismul a fost considerat, în anumite momente, ca o filosofie a omului, a vieţii civile, a căutării de valori pământeşti, în raport cu asceza, viziunile escatologice, alegorismul cu care cultura medievală încerca să recupereze, într-o viziune teocentrică, patrimoniul eredităţii clasice. Toate aceste interpretări conţin fragmente de adevăr, dar se dovedesc adesea abstracte şi parţiale sau nu suficient caracterizate dacă nu sunt raportate la contextele specifice. Teza potrivit căreia capacitatea inovatoare a Umanismului este limitată, avansată de specialişti inspiraţi de diverse ideologii, dar reuniţi adesea de dorinţa de a reacţiona la evaluările prea laudative, a pus accentul pe substanţiala involuţie a culturii secolului al XV-lea în comparaţie cu tendinţele culturale mai vivace de la finalul Evului Mediu. Dar şi cei care, în diverse moduri, au atras din când în când atenţia asupra tendinţelor „neofeudale" ale societăţii Renaşterii, asupra caracterului aristocratic al culturii umaniste şi asupra incapacităţii acesteia de a dezvolta sisteme filosofice sau ştiinţifice organice, se opresc, în esenţă, la aspectele parţiale ale unui fenomen care trebuie studiat într-o optică de ansamblu şi într-o viziune de lungă durată.

Umanismul nu se naşte în secolul al XV-lea: opera lui Francesco Petrarca, pentru care trimitem la capitolul dedicat secolului al XIV-lea, este punctul de referinţă în care se recunosc iniţiatorii mişcării, între sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul celui de-al XV-lea. Dar secolul al XV-lea este caracterizat de o accelerare aparte a

Scanned with OKEN Scanner

fenomenelor socioculturale care marcaseră naşterea primelor cercuri umaniste, compuse în mare parte din intelectuali laici de formaţie prevalent juridică (în special notari). Dacă în decursul secolului al XIV-lea aceste cercuri sunt o realitate sporadică, fracţionată, legată de tradiţii locale, în secolul al XV-lea se asistă la formarea unei clase foarte compacte şi omogene, foarte conştientă de sine şi de rolul pe care era capabilă să îl exercite în jurul şi chiar în interiorul centrelor de putere politică.

Practic, umaniştii şi-au găsit îndeletniciri pe lângă cancelariile statelor, pe lângă curţi, marile familii nobiliare şi pe lângă înalţii reprezentanţi ai ierarhiei ecleziastice; mai rar în instituţiile culturale propriu-zise, precum universităţile. În schimb, poate fi percepută foarte clar substanţiala lor înstrăinare faţă de realităţi sociale precum asociaţiile negustoreşti sau corporaţiile profesionale, aşa-zisele „arte", care constituiseră totuşi, în ultima perioadă a Evului Mediu, importante puncte de referinţă pentru cultura laică. Opţiunea pentru latină faţă de limbile vulgare a marcat o separare netă şi sigură, deloc involuntară, de această lume.

Legătura cu instituţiile politice, şi nu cu clasele economice trebuie să dea de gândit asupra unui aspect. În ciuda faptului că diferenţele dintre diversele centre ale Umanismului (Florenţa faţă de Roma, Napoli etc.) au fost multă vreme evidenţiate de specialişti, trebuie să ţinem cont că umaniştii sunt în general purtători ai unei culturi cosmopolite, doar superficial ancorate într-un anumit mediu. Desigur, există deosebiri şi calităţi specifice fiecărui centru în parte, datorate directivelor politice ale statelor sau tradiţiilor înrădăcinate mai profund în viaţa socială. Însă persoanele angajate în activităţile culturale din aceste centre foarte adesea nu proveneau din familii autohtone (poate cu excepţia Veneţiei) şi nu erau legaţi din punct de vedere emoţional de o „patrie", ci, precum *clerici vagantes*, se mutau frecvent dintr-un oraş în altul în căutarea unui contract mai avantajos. Biografia celor cinci umanişti care vor fi trataţi mai jos este sub acest aspect exemplară.

Poziţia socială a umaniştilor ne ajută să înţelegem unele caracteristici de fond ale producţiei lor. Substanţiala înstrăinare a Umanismului faţă de cultura academică trasează o linie de demarcaţie între domeniile tradiţionale ale „artelor" universitare (medicină, drept, filosofie-teologie) şi *studia humanitatis*: cele dintâi vor rămâne practic pentru multă vreme ostile ca tendinţă mişcării umaniştilor şi abia într-un moment ulterior şi foarte încet se vor deschide noilor metodologii elaborate de aceştia în domeniul vast şi eterogen ale „artelor cuvântului". Diferenţa dintre cele două culturi, destinată să dureze pentru multă vreme, este semnificativ exemplificată de adoptarea a două modele diferite de scriere. În vreme ce textele de sorginte umanistă au fost mai întâi scrise, apoi tipărite cu caracterele (în esenţă utilizate şi astăzi) aşa-zisei *littera antiqua*, textele universitare au rămas ancorate în sistemul *littera moderna*, adică al scrierii „gotice".

A rămas deschisă şi marcată de aspre polemici disputa cu marile ordine religioase angajate pe frontul studiilor teologice şi filosofice, în special dominicanii şi augustinienii. Emblematic în acest sens este rolul îndeplinit la Florenţa, în secolul al XV-lea, de conventul dominican San Marco, în care, din voinţa lui Cosimo dei Medici şi cu aportul substanţial al unui bogat fond privat cu caracter tipic umanist, a fost deschisă prima bibliotecă publică a oraşului.

Scanned with OKEN Scanner

Desprinşi de tradiţionalele corporaţii ale cunoaşterii şi de rigidele lor delimitări şi clasificări, ostili metodei scolastice care, la finalul secolului al XIV-lea, dădea formă cercetării în cele mai diverse domenii, umaniştii au fost protagoniştii unei culturi transversale, multiforme şi neomogene. O mare parte a producţiei lor s-ar putea defini astăzi de tip publicistic, întrucât este legată de dezbaterea militantă – prin intermediul formelor problematice, precum dialogul, epistola, memorialul etc. – a unor fapte şi probleme contingente, de ordin politic sau cultural în sens larg, fără ca, de altfel, să se intenţioneze edificarea unui sistem de cunoştinţe organic şi structurat teoretic. În special în a doua jumătate a secolului s-au afirmat şi genuri cu caracteristici mai „ştiinţifice" (comentarii la texte, miscelanee filologice, opere de erudiţie cu privire la Antichitate), care din genul publicistic păstrează totuşi caracterul liber şi discursiv şi structura nesistematică.

Literatura ca gen ficţional ce are ca scop divertismentul îi interesează doar marginal pe umanişti. În acest domeniu, alegerea latinei în locul limbii vulgare punea, după cum se poate intui, limite dificil de depăşit: publicul destinatarilor, limitat la cercul restrâns al celor care erau în stare nu doar să citească latina, ci şi să o „citească cu plăcere", se dovedea foarte restrâns prin comparaţie cu posibilii beneficiari ai *Cancionierului* lui Petrarca şi al povestirilor din *Decameron*, adică faţă de acea clasă mercantilă de care cea a intelectualilor pare să nu se mai intereseze. Literatura de limbă latină şi mai ales poezia se afirmă deci, în mod substanţial, în interiorul unor cercuri rafinate, cu o puternică deschidere spre inovaţie şi experiment.

Dar dacă literatura, ca gen distinct, tinde să se restrângă, limbajul propriu al literaturii, adică un mod de exprimare care imită vorbirea firească (aceea pe care o folosim zilnic în comunicările sociale), devine pentru umanişti un semn distinctiv şi este extins la arii disciplinare în mod tradiţional dominate de jargoane specializate.

De exemplu, nu este acceptabil pentru umanişti ca o operă de filosofie sau teologie să fie scrisă în latina „barbară" a logicienilor parizieni: ea trebuie să fie compusă într-o bună latină ciceroniană, în conformitate cu regulile gramaticii şi retoricii clasice. Aşa se face că scrierile filosofului Marsilio Ficino (Figline Valdarno 1433 – Florenţa 1499), reprezentant al neoplatonismului florentin de la finalul secolului al XV-lea, sunt şi o operă literară de un înalt nivel stilistic.

Acestea fiind spuse, nu este uşor să definim conţinuturile noii culturi. Cel mai evident aspect, multă vreme considerat exclusiv, este aşa-zisa „întoarcere la Antichitate", adică tendinţa, în toate domeniile, de a abandona formele de expresie proprii ultimelor secole („modernul", întocmai, termen cu care se indica în mod deosebit cultura scolastică a secolelor XIII-XIV) în favoarea altora care să o imite pe cea clasică. Faptul este valabil pentru literatură şi pentru artele figurative, pentru filosofie şi pentru unele aspecte, chiar minore, ale gustului şi ale conduitei. De fapt, procesul este mai complicat, iar un exemplu edificator se poate extrage chiar din istoria tipurilor de scriere la care mă refeream puţin mai înainte. Noua scriere umanistă, *lettera antiqua* al cărei iniţiator a fost, printre alţii, Poggio Bracciolini (Terranova 1380 – Florenţa 1457), a fost croită după o scriere din Evul Mediu timpuriu, scrierea carolingiană, care caracterizează codicele din secolele IX-XII. Umaniştii nu aveau

Scanned with OKEN Scanner

la dispoziție exemplare de minusculă romană pe care să le imite și erau foarte conștienți că se inspiră dintr-un model medieval.

Dar era important să se elimine detestata scriere a Scolasticii și să se restaureze un model „clasic", datorită simplității și purității formelor, nu datorită vârstei. S-ar putea spune că ceva asemănător s-a petrecut în multe alte domenii: umaniștii exaltau ceea ce era antic față de ceea ce aparținea trecutului recent, inspirându-se adesea nu atât din perioada clasică, cât din perioada Antichității târzii sau din Evul Mediu prescolastic. În filosofie reapare în prim-plan, în afară de Cicero, nu doar gândirea Părinților Bisericii, ci adesea și cea a filosofilor de secol XII, precum platonicienii Școlii din Chartres sau Ioan de Salisbury. Cu atât mai mult în poezia și în literatura ficțională neolatină, ascendența romanică se dovedește foarte puternică, iar individualizarea sa este fundamentală pentru înțelegerea literală și profundă a textului.

În orice caz, recuperarea în Umanism a Antichității constituie un moment foarte important al istoriei succesului autorilor greci și latini. Căutarea și refacerea textuală a manuscriselor cu opere clasice, activități întreprinse deja de Petrarca și Boccaccio, vor continua și în secolul al XV-lea, cu rezultate incomparabile în raport cu orice altă epocă, nu doar pentru noi și importante achiziții în domeniul literaturii latine (diverse discursuri și scrieri retorice ale lui Cicero, cele douăsprezece comedii „noi" ale lui Plaut, *De rerum natura* a lui Lucretius, *Silvae* a lui Statius, Silius Italicus, Manilius, Asconius Pedianus etc.), dar mai ales pentru redescoperirea în Occident a majorității operelor din literatura greacă ce au supraviețuit până azi.

Îmbogățirea cunoștințelor cu privire la lumea antică trebuie corelată nu atât cu descoperirea fizică a manuscriselor, cât cu răspândirea rapidă a textelor și cu circulația lor chiar și la nivelul instrucției școlare. Acest caracter dinamic al culturii umaniste trebuie considerat ca trăsătură distinctivă. Un impresionant număr de traduceri în latină ale operelor grecești de orice gen, de la filosofie la istoriografie, la literatură, la știință, a permis majorității persoanelor culte care nu aveau suficiente cunoștințe de greacă să acceadă rapid la noile descoperiri. Tehnica de corectare filologică a textelor a atins niveluri metodologice considerabile. Tiparul a avut un aport decisiv la circulația tuturor acestor materiale.

Dincolo de acest act de ruptură față de trecutul recent și de contestare a tot ceea ce, din acea cultură, rezista încă în instituții, nu este detectabilă constituirea unei ideologii compacte care să poată fi definită ca umanistă. Există însă, la autori, caracteristici recurente ce pot reprezenta semne ale unei unități mai profunde care trebuie căutată în înseși parcursurile lor formative. De exemplu, este corect să susținem că odată cu Umanismul secolului al XV-lea se afirmă o mentalitate nu doar antiscolastică prin metodă, ci și „laică" în sensul modern al termenului, întrucât autorii se consideră pe ei înșiși ca subiecți *individuali* care acționează într-un mediu preponderent, dacă nu chiar exclusiv mundan (în familie, în societate, în cadrul statului etc.) și caută să își construiască o viziune proprie a lumii pornind tocmai de la aceste experiențe. Umaniștii introduceau în operele lor experiențele trăite ale unor oameni legați de viața civilă, chiar dacă adesea nu erau „laici" în sens literal: într-adevăr, mulți dintre ei, din diverse motive, au urmat cariera ecleziastică și chiar au ocupat funcții înalte.

Scanned with OKEN Scanner

„Laic" nu înseamnă antireligios sau nereligios; oricum, este evidentă în tot secolul al XV-lea căutarea unei religiozităţi netradiţionale, cel puţin parţial emancipată de sub conducerea Bisericii, seculară şi autonomă faţă de experienţele cele mai recente ale marilor ordine monastice: o religiozitate care este percepută în special ca dimensiune personală şi care, pentru a se exprima, pretinde un limbaj propriu. Această căutare a dus la tipare de confruntare şi de confluenţă cu diverse filoane ale gândirii filosofice, în special cu platonismul, readus în Italia de exilaţii bizantini şi citit în lumina scrierilor ermetice: acţiune care stă la baza filosofiei acelei *pia concordia*[1] a lui Marsilio Ficino, care teoretiza tocmai unitatea la nivel de substanţă între creştinism, iudaism şi platonism. Afirmarea platonismului ca teorie paralelă şi convergentă cu creştinismul, multă vreme combătută de Biserică, este una dintre mărturiile cele mai evidente ale acestei noi căutări a identităţii religioase.

Reforma limbii latine

Revenirea umaniştilor la limba latină după un secol de mare literatură în vulgară poate fi explicată fie în legătură cu situaţia sociolingvistică a vremii, fie prin raţiuni culturale de ordin mai general. Italia de la finalul secolului al XIV-lea era o ţară cu un consistent profil dialectal, care nu dispunea de un instrument lingvistic comun claselor culte (nu ne referim la populaţie în general, întrucât problema unificării lingvistice la acest nivel nu s-a pus înainte de secolul al XIX-lea). Limba vulgară a marilor autori din secolul al XIV-lea este o limbă literară creată pentru anumite genuri şi care abia de la începutul secolului al XVI-lea, pe baza teoriilor lui Pietro Bembo, a fost promovată la rangul de limbă naţională, bineînţeles tot limitată la utilizările culte. Să se observe, între paranteze, că termenul „naţională" este corect, deoarece, chiar şi în absenţa unei unităţi politice, unitatea socioculturală a Italiei a fost puternic resimţită de intelectualii acestei ţări.

Între secolele al XIV-lea şi al XV-lea asistăm la fenomene de ordin istoric care, în general, au dus la o mai netă diferenţiere socială (între clasele urbane, între oraşe şi sate) şi politică (între state). În aceste condiţii, utilizarea dialectelor este resimţită ca formă de revendicare a unei anumite identităţi. Este tipic cazul Florenţei, unde cercul lui Lorenzo Magnificul (1449-1492) a promovat utilizarea limbii vulgare florentine ca instrument de propagandă politică. O analiză a textelor în vulgară din secolul al XV-lea dovedeşte practic o tendinţă centrifugă, şi nu căutarea unei omogenităţi lingvistice. În aceste condiţii, nu putea decât să crească rolul latinei ca mijloc universal de comunicare.

Acestea în plan pur lingvistic, dar problema se pune şi la un nivel cultural mai profund. Scriind în limba vulgară *Commedia* şi *Convivio*, Dante îşi propusese să transmită unui public care nu era cult o „cunoaştere" în mod tradiţional rezervată latinei. După cum se ştie, Petrarca a criticat această atitudine, subliniind rolul subaltern al limbii vulgare faţă de latină: iar cu aceasta înţelegea să respingă nu

1. „Pioasă armonie" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

doar mijlocul de expresie (limba vulgară), ci şi conţinuturile mesajului dantesc (ştiinţa scolastică).

Atitudinea umaniştilor trebuie definită pornind din acest punct. Opţiunea lor pentru latină este în acelaşi timp necesarul recurs la un limbaj care să nu fie specific la nivel istorico-geografic şi adeziunea la un program cultural diferit faţă de tradiţia limbii vulgare din secolul al XIV-lea. Un text foarte edificator pentru a înţelege poziţia umaniştilor este *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* de Leonardo Bruni (Arezzo 1370 – Florenţa 1444), un umanist de o remarcabilă proeminenţă care multă vreme a îndeplinit sarcina de cancelar al republicii florentine, cunoscut şi pentru traducerile sale din greacă ale scrierilor lui Platon şi Aristotel.

Dialogul, scris în primii ani ai secolului al XV-lea, abordează, printre altele, problema validităţii marilor autori din secolul anterior, Dante, Petrarca, Boccaccio, şi scoate în evidenţă contrastele între vechea gardă a culturii florentine, legată încă de cultul celor „trei coroane", şi tinerii care erau de-a dreptul ireverenţioşi faţă de aceştia, în vreme ce se dovedeau interesaţi de studiul limbii greceşti. Să se observe cum, la începutul secolului al XV-lea, cei trei mari scriitori de secol XIV erau deja reuniţi într-un canon paradigmatic şi că între Dante şi Petrarca nu se făcea mare diferenţă. Percepţia umaniştilor este că amândoi sunt reprezentanţii unei culturi depăşite şi, chiar dacă văd în Petrarca iniţiatorul propriei lor mişcări, nu renunţă din acest motiv să îl judece sever în legătură cu „barbaria" vremurilor în care trăise şi să acorde o atenţie aparte inadecvării stilului său latin, în proză şi în poezie.

Într-adevăr, umaniştii secolului al XV-lea au resimţit acut exigenţa unei reforme a latinei în uz la finalul secolului al XIV-lea, căreia i-au criticat atât aspectele retorice, cât şi, mai în general, structura morfosintactică moştenită din latina medievală. Transformările morfologice şi lexicale care s-au produs în secolele ce au urmat Antichităţii clasice au fost percepute de ei ca o formă de corupere ce trebuia înlăturată. Cu alte cuvinte, în secolul al XV-lea s-a luat act, în mod clar şi definitiv, de realitatea latinei medievale şi, în consecinţă, de fractura istorică dintre propria epocă şi cea antică: această fractură era tocmai Evul Mediu, o perioadă caracterizată în termeni negativi, ca pauză între două momente fericite ale istoriei. Opţiunea pentru latină presupune refuzul latinei medievale şi un program de restaurare a limbii în dimensiunea ei clasică. Această exigenţă a fost asumată de umaniştii secolului al XV-lea ca sarcină prioritară: o sarcină pe care au îndeplinit-o cu un asemenea angajament şi o asemenea intensitate, încât au condus la rezultate inimaginabile cu câteva decenii mai înainte şi au contribuit, în mod cu totul neintenţionat, la transformarea latinei într-o limbă moartă.

Etapele restaurării latinei umaniste se desfăşoară rapid în primele decenii din secolul al XV-lea şi se derulează în bună parte prin intermediul şcolii. În acest proces trebuie pus în evidenţă rolul pe care l-a jucat studiul limbii greceşti, care a permis însuşirea tradiţiei gramaticale bizantine şi a favorizat, prin intermediul comparării celor două limbi „nobile", reflecţia teoretică asupra structurilor lingvistice. Marile şcoli umaniste, precum cea a lui Gasparino Barzizza (Bergamo 1359 – Milano 1431) şi Guarino Veronese (Verona 1347 – Ferrara 1460), care puneau în centrul procesului educativ lectura directă a clasicilor greci şi latini, au constituit un model

Scanned with OKEN Scanner

şi pentru magiştri mai puţin însemnaţi sau instituţii mai puţin exclusiviste. Textele scolastice medievale – gramatici, tratate de retorică, centoane, enciclopedii – nu au dispărut dintr-odată din circulaţie, ba chiar au continuat să fie utilizate de-a lungul întregului secol al XV-lea şi chiar după aceea: dar mediul lor de răspândire s-a restrâns treptat la acele arii ale ţării care erau mai sărace sub aspect cultural şi mai izolate. Locul lor a fost luat de o masivă producţie umanistă de instrumente de lucru actualizate metodologic, printre care se remarcă opere de o foarte bună calitate în domeniul gramaticii, lingvisticii şi al filologiei, precum *Elegantie* a lui Lorenzo Valla, despre care vom vorbi mai jos.

Scopul esenţial al acestei opere educative era acela de a deprinde cititorii cu utilizarea unei latine epurate de elemente medievale (sau specifice Antichităţii târzii), extrem de ductilă în utilizare şi eficace sub aspect stilistic. În tot cazul, rezultatele obţinute nu au fost omogene. În general, latina de secol XV este mult mai corectă şi mai clasică din punct de vedere morfosintactic, dar trebuie să spunem că unele exemple mai reuşite de proză (Poggio Bracciolini, Leon Battista Alberti, Enea Silvio Piccolomini) nu sunt nici pe departe lipsite de coloraturi lingvistice specifice latinei medievale. Chestiunea eficienţei stilistice va fi mai bine abordată în subcapitolul următor, dar aici trebuie să amintim, chiar dacă pe scurt, de fundamentala problemă a modelelor de imitat şi de aşa-zisul ciceronianism.

Respingând modelele de proză medievală, umaniştii au început să caute un autor care să reprezinte, în linii mari, un ideal din care să se inspire. Într-un anumit sens, alegerea lui Cicero era firească, fiindcă oratorul roman a fost autorul de şcoală prin excelenţă, începând din Antichitatea târzie. În plus, Cicero (cel puţin pentru tipul de lectură care se făcea la începutul secolului XV) era un model ductil care se preta la o imitare esenţialmente eclectică: într-adevăr, umaniştii nu au dispreţuit alte modele de proză mai solicitante din punct de vedere stilistic, ca, de exemplu, Seneca, Apuleius sau chiar Tertulian, care s-au amestecat nestingherit cu Cicero în cadrul unor experimente chiar îndrăzneţe. Abia către sfârşitul secolului accentul s-a mutat pe necesitatea unui model *exclusiv*. Un exemplu al acestei discuţii este polemica apărută între Angelo Poliziano şi umanistul roman Paolo Cortesi (1465-1510). Acesta îi reproşase lui Poliziano că amestecă mai multe modele, obţinând astfel un efect pe care l-am putea defini „ca haina lui Arlecchino". Poliziano a răspuns reafirmând propriul drept la originalitate ca scriitor: voia să fie el însuşi, nu să-l maimuţărească pe Cicero. Chestiunea se disputa între motivaţiile stilului, care duce către diversitate, şi cele ale comunicării, care pretind în schimb omogenitate şi unitate de intenţii. Victoria finală a poziţiei lui Cortesi (secolul al XVI-lea a fost marcat de un rigid ciceronianism) dovedea că la finalul secolului latina era pe punctul de a înceta să mai fie o limbă universală bună pentru toate utilizările (şi care avea deci nevoie de diverse surse de inspiraţie) şi începea să devină o limbă tehnică a unor anumite medii. Rămânea încă limba specializată a ştiinţei şi a filosofiei, dar îi ceda din nou limbii vulgare literatura şi pierdea teren în publicistică, în istoriografie şi în critica militantă. Victoria ciceronianismului, la finalul secolului al XV-lea şi începutul celui de-al XVI-lea, nu a fost însă totală şi lipsită de contraste. Rezistenţa ivită în miezul cel mai adânc al tradiţiei umaniste se va exprima nu doar în admirabilul *Ciceronianus*

Scanned with OKEN Scanner

al lui Erasmus din Rotterdam (o critică feroce la adresa pedanteriei gramaticienilor), ci şi în prelungirea, în unele medii culturale italiene, a unor tradiţii literare în care matricea apuleiană a ajuns la dezvoltări pe care nu e impropriu să le definim baroce.

Noua literatură

Este o caracteristică a cercului padovan al lui Lovato Lovati (1241-1309) şi Albertino Mussato (1261-1329) conştienta exaltare a poeziei ca formă autonomă de cunoaştere, distinctă, dar nu inferioară faţă de filosofie, ba chiar, sub anumite aspecte, de-a dreptul superioară acesteia. Poezia latină trebuia să înlocuiască, potrivit programului lor, formele cele mai populare ale literaturii în vulgară (de exemplu, poemele cavalereşti). „Precursorii" Umanismului, iar după ei Petrarca, Boccaccio şi cancelarul florentin Coluccio Salutati (1331-1406), care a reluat în masivul *De laboribus Herculis* filonul mitologic-alegoric din *Genealogie deorum gentilium*, au subliniat în toate modurile importanţa poeziei ca simbol al noii culturi. În mod sigur, termenul indica în acea vreme un gen literar subordonat anumitor reguli metrice, iar poziţia acestor umanişti presupune fără îndoială primatul poeziei în raport cu proza. Cu toate acestea, *toată* literatura era în mod indirect contrapusă scrierilor filosofice, tehnice şi ştiinţifice care caracterizaseră perioada Scolastică.

În secolul al XV-lea, termenii acestei dezbateri se dovedesc uşor modificaţi. Într-adevăr, dacă e adevărat că renaşterea unei literaturi de imitaţie clasică a fost obiectivul urmărit sistematic de umanişti, trebuie să spunem că tocmai relevanţa culturii vulgare din secolul precedent condiţionează deja producţia latină, întrucât aceasta constituie un model la care este cu neputinţă să nu te raportezi. S-a luat act că unele genuri literare care s-au afirmat mai ales prin opera lui Dante şi Boccaccio (poemul cavaleresc, alegoria de dragoste, poemul ternar, nuvela) făceau parte dintr-o tradiţie „înnobilată" care putea fi reluată şi la nivel înalt, deşi cu deosebiri stilistice faţă de modelele din secolul al XIV-lea. Spre finalul secolului al XV-lea, *Orlando innamorato* a lui Matteo Maria Boiardo şi *Stanze* a lui Poliziano reprezintă, în respectivele medii, opere în care un model romanic era retrăit în aşa fel încât să transpară experienţa umanistă a autorilor. Aceiaşi doi scriitori se laudă cu o producţie poetică latină, dar în genuri diverse (lirică, epigrame, *silva* etc.) care nu avuseseră o tradiţie analoagă în secolul al XIV-lea.

La fel, în domeniul prozei, nuvela în tradiţia lui Boccaccio a rămas cu fermitate un gen vulgar. Pentru alte tipuri de proză literară nu la fel de înrădăcinate, precum povestirea lungă sau romanul, nu lipsesc exemplele de experimente în latină, ca rezultat al fuziunii unor modele diverse, clasice (Apuleius, Lucian) sau medievale (predici, *exempla*). Diferit este cazul genurilor care, practic pierdute în Evul Mediu, renasc direct în latină, precum comedia şi tragedia de mediu profan, care au fost mai întâi experimentate în latină şi mai apoi altoite pe tradiţia vulgară.

În orice caz, pentru proză ca şi pentru poezie, imitaţia clasică nu trebuie înţeleasă ca atitudine servilă. Dimpotrivă, vitalitatea acestei literaturi umaniste se datorează tocmai faptului că, privind mai atent, nu s-a încercat imitarea formelor-capodoperă

Scanned with OKEN Scanner

ale anticilor. În producţia secolului al XV-lea nu există nicio încercare serioasă de a imita *Eneida* sau *Scrisorile* lui Cicero, sau istoriografia lui Titus Livius şi Tacitus. Nu există loc pentru un experiment precum *Africa* lui Petrarca, destinat eşecului tocmai din cauză că modelul propus era imposibil de atins. S-ar putea spune că există voinţa de a umple golurile lăsate de inimitabilele modele ale anticilor, dar fără a desconsidera contaminarea cu tradiţia romanică.

Genurile prozei

Este posibil să identificăm unele caracteristici comune ale prozei latine de secol XV, în primul rând dispariţia definitivă a regulilor *cursus*-ului şi în general a normelor retorice ale tradiţiei scolastice medievale, utilizate amplu în întregul secol al XIV-lea şi încă vii, într-o oarecare măsură, la scriitori precum Coluccio Salutati sau chiar Guarino Veronese. Umaniştii renunţă la manualele de şcoală şi se inspiră direct din modelele clasice, în mod firesc în special din Cicero, de altfel apreciat mai degrabă ca scriitor de opere retorice de înalt nivel, precum *De oratore*, *Orator* şi *Brutus* (descoperite de curând), decât ca diseminator de rigide precepte normative. În realitate însă, modelele sunt mult mai numeroase, cuprinzând, cel puţin după un anumit moment, şi texte de retorică greacă. Măcar în treacăt trebuie apoi amintită importanţa pentru Umanism a unui alt mare maestru al retoricii clasice, Quintilian, citat cu respect şi veneraţie nu doar de Petrarca, ci şi de Poggio Bracciolini, Valla şi Poliziano. În toată opera sa, Quintilian insistă pe două principii: ductilitatea, adică necesitatea de a adapta imitarea la cazul concret, fără a urma servil regulile, şi esenţialitatea, pentru orator, a unei culturi enciclopedice din care să extragă din când în când forme utile sub aspect stilistic pentru cazuri diverse. Umaniştii şi-au însuşit în special acest principiu.

Rezultatul acestei întoarceri la modelul clasic este în primul rând o simplificare a prozei în comparaţie cu abundenţa şi intenţionata etalare de figuri retorice proprii şcolilor acelor *dictatores* din secolul al XIV-lea. Impresia pe care o provoacă la o primă lectură proza lui Bruni faţă de aceea a lui Salutati este una de absolută sobrietate şi naturaleţe. Sub aspectul utilizării, *ornatus*[2] apare redimensionat în limitele vorbirii comune; stilul înalt, susţinut de o deosebită bogăţie de tropi, este, în esenţă, abandonat.

Alături de cursivitate şi eclectism trebuie amintită şi colocvialitatea prozei umaniste, al cărei aspect retoric a fost deplâns, pe nedrept, multă vreme. Există, cu siguranţă, arii, precum textele encomiastice, în care amplificarea retoricii este un fapt obligatoriu. Dar în foarte multe pagini ale latinei umaniste, colocvialitatea şi tonul în mod intenţionat potolit, care ascunde cu greu un ascendent „comic", constituie elementul caracteristic care îşi va găsi cea mai desăvârşită sublimare în scrierile lui Erasmus din Rotterdam. Pare că scriitorii latini din secolul al XV-lea depun eforturi pentru a nu trăda nivelul limbii de utilizat, care, evident, nefiind vorba de o limbă maternă, este o limbă reconstituită artificial, care contopeşte unele caracteristici ale

2. „Ornament" (al textului prin utilizarea procedeelor stilistice) – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

latinei universitare şi de curie cu surse disparate (de exemplu, comediografii, Cicero din scrisori, Părinţii Bisericii). Mai degrabă către finalul secolului se distilează o nouă retorică extrem de rafinată şi iscusită, care ţinteşte către edificarea unei proze artistice fără îndoială mai susţinută sub aspect stilistic, care se bazează pe toate registrele posibile, de la „comic", la „tragic".

Această conotaţie care, în general, unifică proza secolului al XV-lea îşi găseşte, desigur, variaţii consistente în cadrul genurilor mai semnificative, pe care le amintim aici pe scurt.

I. *Dialogul.* Este genul umanist prin excelenţă, care iese din limitele didactice ale „catehismului" dintre magistru şi şcolar, la care fusese adaptat în decursul Evului Mediu, şi se configurează potrivit modelului ciceronian ca instrument de dezbatere ideologică în formă literară. Dialogul înlocuieşte, cu forma sa deosebit de problematizantă, tratatul filosofic, moral sau politic. În calitate de interlocutori sunt introduse în el figuri remarcabile din cultura vremii, care dezvoltă o discuţie liberă; rezolvarea rămâne de obicei deschisă şi în mod voit incertă. Dialogul umanist se inspiră nu doar din Cicero, ci şi din alte tradiţii filosofice: în special din tradiţia dialogurilor platonice, traduse în latină de la începutul secolului, şi din diatriba stoico-cinică a lui Lucian, un scriitor grec foarte îndrăgit în prima perioadă a Umanismului. Dar asupra dialogului se răsfrâng şi influenţe mai specific literare: comedia şi, foarte probabil, chiar tradiţia nuvelei, în care e introdusă uneori în cadru figura naratorului. În afară de deja citatul Leonardo Bruni, importante dialoguri au scris Lorenzo Valla şi Giovanni Pontano (pentru care vezi mai jos paragrafele dedicate lor), Poggio Bracciolini şi Cristoforo Landino (Pratovecchio 1424 – Florenţa 1498), autor al sugestivelor *Disputationes Camaldulenses*, o operă în care personajele cele mai reprezentative din Florenţa din vremea Familiei de' Medici discută despre noua filosofie neoplatonică. Există şi o tradiţie a dialogurilor în vulgară, precum cele ale lui Leon Battista Alberti.

II. *Culegerile de epistole.* Genul se dezvoltă din matricea petrarchistă şi reprezintă un instrument ideal de comunicare într-o cultură tipic policentrică, aşa cum este cea umanistă. În acest context, scrisoarea este adresată de obicei unui singur destinatar, dar, prin acesta, şi unui cerc mai amplu căruia i se doreşte transmiterea unui anumit mesaj cultural sau politic. La urma urmei, scrisoarea reprezintă în epocă o formă de jurnalism, de publicistică în sens larg, în care se înregistrează fapte de actualitate comentate în mod corespunzător: experienţe personale ale celui care scrie, descrieri de medii, sărbători sau evenimente dramatice. Înţeles sub forma unei culegeri organice, care adesea cuprinde şi scrisorile destinatarilor, epistolarul reprezintă o formă literară specifică, căreia i se prevede o circulaţie în cadrul unui public şi mai extins. Ca şi în cazul dialogurilor, trebuie să subliniem caracterul problematizant al genului; un ansamblu de scrieri ocazionale este ceva ce nu se poate defini din perspectivă ideologică, care stimulează reflecţia fără a pretinde să o orienteze către un anumit scop. În plus, epistolarele din prima jumătate a secolului al XV-lea sunt rareori elaborate în aşa fel încât să constituie literatură, aşa cum este

Scanned with OKEN Scanner

cazul modelului petrarchist: există o mai mare grabă şi o mai mare voinţă de comunicare imediată, iar culegerea are adesea o viguroasă conotaţie documentară. Lectura celor mai importante epistolare este fundamentală pentru înţelegerea fenomenului cultural al Umanismului: amintim aici culegerile lui Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Angelo Poliziano, Marsilio Ficino.

III. *Memorialistica, scrierile istoriografice.* Istoriografia umanistă este un gen complex care, pe de o parte, se află în relaţie cu necesitatea cercetării ştiinţifice a faptelor istorice, pe de alta, cu scopurile politice imediate; în sfârşit, întrucât este *opus oratorium* potrivit definiţiei clasice, păstrează, în sens larg, finalităţi narative pentru care se utilizează mijloace stilistice oportune. În fapt, memorialistica, un gen de naraţiune istorică în care autorul se plasează ca observator şi, în acelaşi timp, ca parte activă a faptelor povestite, include ceea ce poate fi definit drept capodoperă absolută a prozei de secol XV, *Commentarii rerum memorabilium* a lui Enea Silvio Piccolomini.

Unele scrieri istoriografice sunt importante fie pentru enunţurile teoretice, fie pentru metoda efectivă de cercetare, care se diferenţiază net de formele tipice ale cronisticii medievale, în latină sau în limba vulgară. În primul rând, umaniştii erau adesea persoane foarte apropiate de cancelariile statelor şi au avut efectiv posibilitatea de a se folosi de izvoarele istorice de arhivă. Această utilizare este rareori pusă în slujba unei istoriografii de tip pur erudit: atenţia acordată faptelor politice şi sociale este îndreptată mai degrabă către căutarea unor elemente pentru a *interveni* practic în istorie. În acest sens, printre operele cele mai semnificative amintim *Historiarum florentini populi libri XII*, a lui Bruni, care, cu o analiză pătrunzătoare, sondează cauzele luptelor sociale ale oraşului, şi *Historiarum ab inclinatione Romanorum decades*, a lui Flavio Biondo (Forlì 1392 – Roma 1463). Biondo, istoriograf oficial al lui Eugeniu al IV-lea, a fost printre primii care au utilizat metodic izvoare istorice medievale şi care au definit conceptul însuşi de Ev Mediu, circumscriindu-i limitele cronologice într-un arc de 1.000 de ani, indicând începutul în jefuirea Romei de către goţi, eveniment pe care el l-a datat în 412, şi sfârşitul în anul 1412. Flavio Biondo e important şi pentru scrierile sale cu privire la chestiuni ce ţin de Antichitate, printre primele de acest gen: curiozitatea umaniştilor pentru tot ceea ce era antic (monumente, epigrafe, monede, obiceiuri şi ritualuri) a dus la un mod diferit de a concepe istoria, ca domeniu de studiu prin sincronie, şi nu prin „diacronie", urmărind orizontal realităţile instituţionale, şi nu vertical succesiunea evenimentelor.

IV. *Literatura narativă.* Sub acest titlu sunt reunite genurile propriu-zis literare care au în mod tradiţional o funcţie de divertisment (nuvelă, roman, apolog, fabulă); în realitate, acestea sunt slab reprezentate în literatura latină de secol XV, întrucât acest domeniu, aşa cum am spus, ţinea de literatura de limbă vulgară. De altfel, polemica lui Petrarca împotriva *Decameronului* reflectă nu doar dispreţul pentru limba maternă, ci şi puţina apreciere a Umanismului pentru povestirile în limbile romanice. Această judecată va marca serios gustul în perioada umanistă, chiar dacă trebuie să observăm că Boccaccio a continuat, în diverse moduri, să influenţeze tradiţia narativă a secolului al XV-lea, nu doar în limba vulgară, ci şi în latină. De altfel, nu au lipsit chiar

Scanned with OKEN Scanner

în secolul al XV-lea încercările de traducere în latină ale unor povestiri din *Decameron*, alese dintre cele care reprezentau mai bine o rafinată tradiție curtenească: în acest sens, să ne amintim cel puțin de încercările lui Leonardo Bruni și Filippo Beroaldo (Bologna 1453-1505), acesta din urmă cunoscut ca profesor la universitate și ca editor și comentator de texte clasice. Tot în albia tradiției lui Boccaccio este *Historia de duobus amantibus* a lui Piccolomini, asupra căreia vom reveni mai jos, care numără la rândul ei diverse încercări de traducere în italiană.

O încercare de a introduce în latină o tradiție propriu-zis vulgară este lucrarea *Facezie* a lui Poggio Bracciolini, o culegere de scurte apologuri sau zicători sau, cum am spune astăzi, bancuri. De o natură diferită este reluarea literaturii romanești care se inspiră din opera minoră a lui Boccaccio, *Ameto*, *Fiammetta*, *Filocolo* etc., în general susținută de un plan simbolic. În mod curios, la jumătatea drumului între reluarea aspectelor romanice și imitarea clasicilor (Apuleius, Lucian, Seneca) se plasează proza în general satirică a unor scrieri latine ale lui Leon Battista Alberti (*Intercenales*, *Momus*, *Apologi*). Proza lui Alberti are caracteristici surprinzătoare prin noutatea tematică chiar și la nivelul rescrierii unor teme alegorice tipic medievale în lumina concepțiilor filosofice renascentiste. Caracteristic pentru aceste texte este recursul la literatura simbolică, unde imaginea este marcă pentru conceptul ascuns. O astfel de experiență va contribui la literatura „emblemelor" din secolul al XVI-lea.

Pe ansamblu, puținele exemple de proză latină din secolul al XV-lea sunt caracterizate de un puternic aspect experimental, propriu, de altfel, și unor texte paralele în vulgară. În privința limbilor vernaculare, chestiune în esență străină de scopurile acestei lucrări, ne limităm să semnalăm două opere la fel de inovatoare, chiar dacă foarte diferite din perspectiva succesului de public. Prima este *Hypnerotomachia Poliphili*, atribuită lui Francesco Colonna (Treviso 1433 – Veneția 1527), un curios roman alegoric (relatarea unui vis) scris într-un limbaj artificial, un adevărat hibrid latino-vulgar. Cealaltă este *Arcadia* a lui Sannazaro (Napoli 1457 – 1530), un *prosimetrum* (text mixt de proză și poezie) în care acțiunea care se desfășoară în mediul pastoral și care va înregistra nenumărate imitații în secolele care au urmat. Ambele opere, în care sunt evidente legătura între imagine și simbol, dar și căutarea aparent exasperată a rafinamentului formal, sunt de negândit în afara experienței cultural-istorice a Umanismului.

Teatrul

Teatrul latin constituie un capitol aparte în literatura secolului al XV-lea. Într-adevăr, Umanismul este perioada în care ia naștere concepția modernă despre teatru și, indirect, chiar o importantă dezbatere teoretică cu privire la genurile scenice, care va conduce în secolul al XVI-lea, pe urmele redescoperirii *Poeticii* lui Aristotel, la o profundă revizuire a multor concepte literare. Se poate afirma că producția de texte teatrale, scrise, sub aspectul formei, atât în proză, cât și, mai frecvent, după model clasic, în versuri, constituie o parte relevantă din punct de vedere cantitativ a literaturii latine de ficțiune din secolul al XV-lea.

Scanned with OKEN Scanner

Evul Mediu nu a cunoscut un teatru profan care să se apropie de ideea noastră de spectacol. În formele dramatice pe atunci cunoscute, de la farsă la mim, până la poezia elegiacă, lipseşte întotdeauna vreunul dintre elementele pe care le considerăm astăzi fireşti pentru o reprezentare: un text definit sub aspect formal, un raport dialectic cu publicul, o punere în scenă realizată de actori profesionişti. Este un fapt singular că la sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul celui de-al XV-lea era pe cale de afirmare un nou gen teatral de limbă latină, o formă de comedie care se inspiră, pe de o parte, din teatrul clasic, pe de alta, din nuvelistica romanică. Această comedie, spre deosebire de comedia elegiacă, are, fără îndoială, conotaţii tipice spectacolului. Ştim că aceste texte au fost scrise cu scopul de a fi reprezentate pentru divertismentul unui public bine definit, un public cult, capabil să înţeleagă şi să guste latina. Primele texte teatrale în limba vulgară (precum *Orfeu* al lui Poliziano sau farsele napolitane) au apărut după cele în limba latină. Motivul acestei incongruenţe, într-un gen care pretinde, prin definiţie, un strâns raport cu publicul, rezidă în noutatea sa: tocmai pentru că nu existau raporturi de continuitate cu literatura epocilor recente, nici condiţionări din partea unui destinatar în mod tradiţional preconstituit, a fost posibilă experimentarea teatrului într-o limbă exclusiv cultă.

Oricum, şi în secolul al XV-lea genurile scenice au caracteristici lipsite de consistenţă. Nu existau teatrele: în lipsa unor locuri destinate exclusiv lor, reprezentaţiile se desfăşurau în spaţii improvizate (pieţe, biserici, palate, şcoli). Lipsea o organizare a actorilor profesionişti. Şi, de altfel, textul teatral este încă, cel puţin parţial, perceput, potrivit unei interpretări pe care Evul Mediu o dădea comediei clasice în general şi celei a lui Terentius în special, ca un gen moral, ca instrument de reflecţie, cu implicaţii pedagogice evidente, asupra unor situaţii de viaţă.

Comedia şi tragedia au avut sorţi diferite. Tragedia de inspiraţie senecană, readusă la viaţă la începutul secolului al XIV-lea de Albertino Mussato, nu a avut, pe ansamblu, o mare dezvoltare în secolul următor. Destinate în mod esenţial lecturii sau recitării în şcoală, au fost opere cu substrat mitologic elaborate în regiunea veneţiană, precum *Achilles* a lui Antonio Loschi (Vicenza 1368-1441) sau *Progne* a lui Gregorio Correr (Veneţia 1409 – Verona 1464). Pentru comedie, fără îndoială mai răspândită, este aproape imposibil să delimităm o tipologie care să acopere toată producţia secolului al XV-lea. Dintre aceste comedii, unele pot fi definite goliardice, întrucât apar într-un context universitar ca expresie a unor momente de sărbătoare din viaţa studenţească (într-adevăr, principalele centre ale acestui gen de producţii sunt Pavia, Padova şi Bologna): este teatrul cel mai legat de povestirile lui Boccaccio, de poveştile de dragoste nu foarte morale, precum aceea relatată în *Filogenia* a lui Ugolino Pisani da Parma, în care un tânăr, pentru a continua să profite de fata pe care o sedusese, o dă de soţie unui ţăran nătâng; sau ca în *Cauteraria* a lui Antonio Barzizza, unde soţia unui medic din Bologna, devenită amanta unui preot prin intermediul unui complicat expedient, este pedepsită cumplit de bărbat. Există şi o tradiţie a comediilor legate de şcoala umanistă, în care recitarea textelor în ansamblu edificatoare se face în scop pedagogic, în vreme ce alte texte scenice au fost compuse pentru a fi reprezentate în mediul curtenesc. La un nivel literar mai înalt, în care comedia se contopeşte în mod ideal cu dialogul umanist, se

Scanned with OKEN Scanner

plasează experienţa unor autori precum Alberti sau Piccolomini, ale căror scrieri teatrale le vom discuta mai jos.

La nivel lingvistic, comedia umanistă reprezintă extrema evoluţie a latinei ca limbă vie, practicată încă în anumite medii culturale: cel al clericilor, al studenţilor de la universităţi, al juriştilor etc. Probă a vitalităţii acestei limbi este tentativa caricaturală de a reproduce anumite jargoane ale profesiilor într-o formă care se poate asemui cu latina macaronică a lui Teofilo Folengo (1491-1544). Savuroasa parodie a ceremoniei de absolvire a studiilor în cazul unui bucătar, pusă în scenă în *Repetitio Zanini coqui* a lui Ugolino Pisani, pe care l-am amintit deja, în care formulele rituale ale conferirii titlului de *doctor* trebuie adaptate la caracteristicile unei profesii mult mai umile, este un bun exemplu cu privire la posibilităţile de utilizare comică a acestui *latinorum*.

Poezia

Şi poezia latină a secolului al XV-lea prezintă un caracter puternic inovativ. Chiar din primii ani ai secolului, umaniştii se desprind de modelele medievale şi de genurile mai în vogă în secolul al XIV-lea şi se inspiră direct din textele antice. Poate mai mult decât pentru proză, e uşor să indicăm unele centre geografice importante în jurul cărora s-au dezvoltat şcoli poetice, care mai apoi coincid, *grosso modo*, cu cei doi poli legaţi în mod tradiţional de naşterea şi dezvoltarea liricii vulgare: Toscana şi Regatul celor Două Sicilii. Într-adevăr, cele trei oraşe în care s-au reunit cele mai importante cercuri de poeţi neolatini au fost Siena, Florenţa şi Napoli. Mai fluidă este situaţia în nordul Italiei, unde, oricum, un rol proeminent l-a jucat Ferrara din vremea familiei d'Este.

La Siena, la începutul secolului al XV-lea găsim reunit un grup de tineri intelectuali din care fac parte, în afară de Enea Silvio Piccolomini, sicilienii, prin naştere, Antonio Panormita şi Giovanni Marrasio, pe atunci studenţi la universitate. Poezia acestui cerc este în mod esenţial lirică de dragoste de inspiraţie clasică. E vie conştiinţa rupturii cu trecutul, în special într-un text în mod intenţionat scandalos ca *Hermaphoditus* al lui Antonio Beccadelli, zis şi Panormita (Palermo 1394 – Napoli 1471), o cărticică de poeme foarte îndrăzneţe pentru vremea aceea, în care sunt imitaţi de preferinţă poeţii erotici şi epigramatici: Catul, Tibul, Properţiu şi Marţial.

Câţiva ani mai târziu, la Florenţa se dezvoltă un gen de poezie latină în care clasicismul de fond caută forme de convergenţă cu tematicile cançonierelor în vulgară: din acest cerc fac parte deja amintitul Cristoforo Landino, autor al unei culegeri de poezie latină, *Xandra*, inspirată cel puţin parţial din Petrarca, apoi Ugolino Verino, Naldo Naldi, Alessandro Braccesi, Angelo Poliziano. La Napoli, în special prin efortul lui Giovanni Pontano şi, mai târziu, al lui Iacopo Sannazaro, este atestată o solidă tradiţie poetică cu caracteristici originale, destinată să se afirme cu timpul.

În orice caz, aceste experienţe poetice prezintă unele constante, în primul rând prevalenţa liricii asupra altor genuri. În redimensionarea proiectelor de poezie epică, din care rămân unele exemple în cadrul celebrărilor de curte, şi în substanţialul

Scanned with OKEN Scanner

abandon al poeziei bucolice de factură alegorică este evidentă detaşarea de gustul de la finalul secolului al XIV-lea. Un alt gen puţin reprezentat este satira: culegerea de *Satire* a lui Francesco Filelfo (Tolentino 1389 – Florenţa 1481), un umanist foarte neliniştit şi prin implicarea sa în chestiunile politice, este oricum foarte interesantă pentru încercarea de reînnoire a genului în linia tradiţiei clasice şi romanice.

Sub aspectul formei, lirica include lucrări scurte în diverse forme metrice clasice (aşadar hexametri, distihuri, falecieni, trimetri iambici, metri lirici propriu-zişi). De derivaţie curtenească este în schimb canţonierul, înţeles ca itinerar amoros cu semnificaţie simbolică, la care sunt încadrate unele culegeri de poeme din secolul al XV-lea. Însă caracterul ocazional şi „mundan" al unei mari părţi din poezia umanistă, legată de activitatea curţilor, academiilor şi cercurilor culturale şi adesea subordonată celebrărilor de evenimente publice şi private (naşteri, căsătorii, decese, călătorii etc.), duce la aspectul dispersat al experienţelor creative şi la lipsa de omogenitate a intenţiilor şi rezultatelor. Acest element de joc social este, oricum, foarte important pentru înţelegerea chiar şi literală a textelor, deoarece este vorba de lucrări ce fac aluzii puternice la fapte şi personaje specifice.

Caracterul experimental şi cel ocazional sunt şi cauza intelectualismului poeziei umaniste, a lipsei de pasiune care o deosebeşte net, în ciuda afinităţilor formale, de experienţa clasică a lui Catul, Properţiu sau chiar Horaţiu. E o poezie în care imitarea, rescrierea unui material deja cunoscut, care presupune recunoaşterea sa de către cititorul cult, constituie un expedient poetic conştient. La acesta contribuie stilul, limbajul sofisticat, dar natural al clasicităţii. Totuşi, asistăm şi la naşterea unei dimensiuni intime şi personale pe care o putem surprinde în special în opera lui Pontano, străină poeticii clasice şi foarte modernă ca sentiment etic.

Oricum, poezia latină clasică nu este singurul model de imitat pe care şi-l aleg umaniştii. Mai ales către finalul secolului al XV-lea, viguroasă este şi influenţa tradiţiei greceşti, inclusiv prin intermediul traducerilor (de exemplu, la un autor precum Poliziano), în vreme ce rămâne constantă atenţia îndreptată către textele poetice latine din Antichitatea târzie şi protocreştine, de la Claudian la Prudenţiu, la imnografie (inclusiv aceea din tradiţia liturgică).

Către finalul secolului, şi în legătură cu evoluţia evenimentelor istorice (să ne amintim, de exemplu, predicarea la Florenţa a lui Girolamo Savonarola), se poate sesiza un fenomen nou: naşterea unui interes aparte pentru formele de poezie angajate în plan filosofic sau religios. Aparent, poezia păgânizantă din *Hymni naturales* a lui Michele Marullo (Constantinopol 1453 – Volterra 1500), un exilat grec care şi-a petrecut viaţa între Napoli şi Florenţa şi care a fost foarte sensibil la ecourile platonice şi lucreţiene, este cât se poate de îndepărtată de poemele creştine ale unui Battista Spagnoli sau Sannazaro. În realitate, angajamentul reînnoit pentru o poezie religioasă de inspiraţie umanistă, clasicizantă în privinţa formelor şi nu lipsită de intime aspiraţii reformatoare, reprezintă şi el o formă de detaşare de tradiţie. Tulburătoarea *De partu Virginis* a lui Iacopo Sannazaro, o relatare poetică a naşterii lui Christos, atât de densă, sub aspectul limbii şi al conţinutului, în elemente păgâne, ţine, cronologic, de secolul al XVI-lea, dar reprezintă consecinţa unor idei dospite îndelung în mai angajata poezie a secolului al XV-lea.

Scanned with OKEN Scanner

Cele mai reprezentative figuri

Fişele biografice care urmează se referă la cinci personaje cu siguranţă emblematice pentru cultura secolului al XV-lea. Prin intermediul lor înţelegem să prezentăm organic itinerarele de viaţă care i-au condus pe respectivii autori să se angajeze într-o activitate foarte diversificată sub aspectul finalităţilor şi al mijloacelor de expresie: poezie şi proză, limbă vulgară şi latină, literatură, ştiinţe şi filosofie. Oricum, repetăm că selecţia este în mod forţat arbitrară şi în bună parte inspirată de criterii subiective: ar fi putut fi amintiţi alţi autori şi alte opere din foarte bogata panoramă intelectuală a secolului Umanismului.

Leon Battista Alberti – S-a născut la Genova în 1404, în perioada în care bogata familie florentină Alberti era în exil din motive politice. Fiu nelegitim, Alberti a suferit mult din cauza marginalizării la care l-a constrâns poziţia sa atipică; cu toate acestea, a primit o educaţie vrednică de rangul său, la Veneţia, Padova (unde l-a avut ca magistru pe Gasparino Barzizza) şi Bologna, oraş în care, în 1428, a absolvit studiile de drept canonic. În 1431 a intrat în serviciul lui Biagio Molin, patriarhul de Grado, care i-a procurat şi postul de abreviator apostolic. Din acest moment, Alberti, care a intrat şi în ordinele sacre, şi-a dus viaţa gravitând în jurul curiei pontificale în serviciul mai multor papi, de la Eugeniu al IV-lea la Pius al II-lea. Nu a îndeplinit niciodată un rol politic relevant, dar a exercitat o influenţă culturală puternică şi originală în mediile umaniste din Roma şi din centrele în care se transfera din când în când însoţind curia (Siena, Florenţa, Bologna, Ferrara, Mantova). În 1441, la Florenţa a fost promotor al aşa-numitului *Certame Coronario*, o întrecere poetică în limba vulgară. A murit la Roma, unde şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii, în 1472.

Alberti are o operă extrem de variată şi de complexă: a scris proză şi poezie, în limba vulgară şi în latină; a abordat opere literare, dar şi tratate tehnice în domeniul picturii şi arhitecturii. De obicei este citat ca exemplu tipic al omului din Renaştere, literat şi om de artă în acelaşi timp, pe deplin realizat în toate domeniile cunoaşterii. E obligatorie cel puţin o referire la activitatea sa ca arhitect: la Florenţa a proiectat, printre altele, faţada bisericii Santa Maria Novella şi Palazzo Rucellai; la Rimini, aşa-numitul Tempio malatestiano; la Mantova, bisericile Sant'Andrea şi San Sebastiano.

În realitate, personalitatea lui Alberti a fost una greu de încadrat şi parţial contradictorie, motiv pentru care i-au fost date interpretări contrastante. De exemplu, pe de o parte Alberti a vrut să contribuie consistent la relansarea limbii vulgare în cadrul unei activităţi orientate să pună în valoare familia nobilă ca forţă portantă a societăţii (acesta este scopul importantei lucrări *Famiglia*, cca 1433-1437). Dar şi în domeniul limbii latine formaţia sa este originală şi inovatoare, în special datorită căutării unui limbaj potrivit pentru proza fantastică, de la scurtul apolog la povestire, la roman în adevăratul sens al cuvântului. Este o limbă rafinată şi sintetică sub aspect stilistic, afectată la rândul ei de experienţa lui Alberti cu limba vulgară literară.

Scanned with OKEN Scanner

În paragrafele anterioare Alberti a fost amintit pentru unele scrieri în proză care constituie exemple unice pentru secolul al XV-lea. Reluăm aici discuţia cu privire la trei opere: comedia de tinereţe *Philodoxeos fabula*, povestirile fantastice din *Intercenales* şi un lung roman, *Momus*, scris în jurul anului 1450.

Comedia se bazează pe alegorie. Relatează peripeţiile unui tânăr cu nume grăitor (Philodoxos înseamnă „iubitor de glorie"), îndrăgostit de Doxa, glorie, şi disputa sa, victorioasă în final, cu celălalt pretendent al fetei, impetuosul Fortunius. Textul, care sub anumite aspecte aminteşte de tonul filosofico-moral al unui dialog, dezvoltă una dintre cele mai tipice teme ale Renaşterii, adică tocmai cea a disputei dintre virtute şi soartă.

Intercenales sunt, aşa cum o zice şi titlul, conversaţii conviviale, discursuri ţinute în timpul mesei. Având o temă plăcută, ca formă imită nuvela sau fabula esopică sau viziunea fantastică, precum povestirea visului sau a călătoriei într-o ţară fermecată. Astfel, în povestirile intitulate *Fatum et Fortuna* şi *Somnium* este descris un peisaj imaginar în care sălăşluiesc sufletele oamenilor nenăscuţi sau deja morţi, în cadrul unui şir de simboluri care fac aluzie la întâmplări umane. Miturile cosmice şi antropologice sunt frecvente în aceste povestiri: de exemplu, în *Naufragus*, povestea a doi tineri şi a unui barbar abandonaţi pe o epavă aflată în voia furtunii simbolizează tripartiţia platonică a sufletului în concupiscent, irascibil şi raţional.

Momus se prezintă ca un tratat pentru instruirea principelui, potrivit unui gen răspândit în Umanism care va genera mai cunoscutul *Principele* al lui Machiavelli. Dar Alberti transformă un model retoric-moral într-o uluitoare povestire fantastică în care Momus, zeul criticii, traversează întâmplări furtunoase: exilat din cer ca pedeapsă pentru răutatea sa, se întoarce înapoi sub masca unui personaj adulator şi ipocrit, pentru a fi mai apoi alungat definitiv. Prin intermediul complexelor peripeţii ale povestirii lui Alberti putem sesiza în negativ aluzii la faptele politicii contemporane şi la miturile filosofico-ideologice ale vremii.

Alberti este şi autorul unei serii de scrieri morale, redactate în limba vulgară sau în latină, în general sub formă de dialog, de-a lungul întregii sale vieţi (*De commodis litterarum atque incommodis*, *Profugiorum ab erumna*, *Theogenius*, *De tranquillitate animi*, *Iciarchia*, *Pontifex* etc.). Este vorba de texte interesante şi pentru valoarea etică cu care sunt recuperate teme din filosofia clasică, de la epicureism la stoicismul senecan, în cadrul unei experienţe istorice şi literare categoric moderne.

În tratatul *De pictura* din 1435 şi în *De re aedificatoria* din 1450 Alberti abordează probleme teoretice şi practice referitoare la artele figurative, acordând o atenţie aparte, în cea de-a doua operă, chestiunilor de ordin urbanistic: într-adevăr, în această perioadă, în legătură cu dezvoltarea impetuoasă a artelor apare şi o nouă concepţie cu privire la oraş prin raportare la necesităţile vieţii civilizate.

Ca autor al *Famiglia* sau al unor tratate artistice, Alberti a fost considerat de unii critici ca reprezentant al unui Umanism senin, care celebrează valori pozitive şi oarecum conservatoare ale vieţii, în deplin contrast cu Alberti „diabolicul" şi pesimistul patologic din alte opere latine sau de limbă vulgară. Dar utopia cetăţii ideale sau a societăţii ideale constituie tocmai contrapunctul unei viziuni de un realism sumbru asupra propriei epoci şi asupra vieţii în general.

Scanned with OKEN Scanner

Enea Silvio Piccolomini – S-a născut la Corsignano, viitoarea Pienza, în 1405, într-o familie nobilă. În deceniul al treilea al secolului frecventează *Studium*-ul din Siena, unde intră într-un cerc de poeţi de avangardă. În continuare, începând din 1431 intră în serviciul mai multor episcopi şi cardinali, printre care Domenico Capranica şi Niccolò Albergati. Împreună cu ei face lungi călătorii în Italia şi Europa (Elveţia, Franţa, Scoţia, Anglia). Urmăreşte desfăşurarea conciliului mai întâi la Basel, apoi, după schimbarea sediului, la Ferrara şi la Florenţa. Poziţia sa înregistrează o anumită evoluţie: într-un prim moment se alătură partidului conciliar şi din această poziţie intră în serviciul împăratului Frederic al III-lea; în 1445 însă, la un an după înfrângerea armatei creştine de către turci la Varna, face act de supunere faţă de papă şi devine secretar apostolic. În 1447 este numit episcop de Trieste şi de aici începe strălucita sa carieră ecleziastică. Ales papă la moartea lui Calixt al III-lea, în 1458, cu numele de Pius al II-lea, îşi dedică toate energiile pentru pregătirea unei contraofensive militare împotriva turcilor, pentru care încearcă să coalizeze forţele întregului Occident. Moare în 1464 la Ancona, în timp ce se pregătea să asiste la plecarea corăbiilor într-o nouă cruciadă care nu a mai avut loc niciodată.

Considerat pe nedrept o figură romantică (ca ultimul cruciat), Piccolomini a fost în realitate un om politic foarte atent şi un profund cunoscător al problemelor Bisericii. Capacitatea sa de a interpreta evenimentele politice şi religioase se deduce, printre altele, din lectura vastului epistolar (unele scrisori, foarte ample, sunt nişte tratate în adevăratul sens al cuvântului) şi a operelor istorice în general, între care se remarcă scrierile despre Conciliul din Basel (*De gestis Basileensis concilii*, din 1440, şi *De rebus Basileae gestis*, din 1448).

A scris poezie şi proză, tot în latină. O culegere de poezii dedicate unei anume *Cynthia* datează din 1423: deja în această perioadă versurile sale, printre care întâlnim exemple de poezie religioasă, erau foarte limpezi şi clasice.

Comedia *Chrysis*, scrisă în Germania în 1444, este povestea a două curtezane care se descurcă abil între doi amanţi bogaţi, dar bătrâni, şi alţi doi amanţi tineri, dar fără bani. Însă dincolo de trama amoroasă, susţinută de o rafinată imitare a lui Plaut, comedia este, în mod esenţial, un text de meditaţie politică, nu atât prin constantele referiri la dramatismul evenimentelor contemporane şi la corupţia clerului, cât prin tonul de profundă amărăciune cu care sunt privite evenimentele umane.

Historia de duobus amantibus, tot din 1444, este un delicat roman epistolar inspirat de literatura curtenească în care este descrisă povestea de dragoste a unui tânăr german, Eurial, ajuns în Italia cu suita împăratului Sigismund, şi o femeie nobilă din Sena, Lucreţia, exemplu tipic al femeii nefericit căsătorite cu un bătrân care nu îi acordă atenţie. Povestea, care înregistrează momente foarte dramatice – precum cele ale vizitelor nocturne ale tânărului în casa femeii, mereu cu groaza că ar putea fi descoperiţi de soţul acesteia –, se încheie tragic cu plecarea lui Eurial şi moartea, de durere, a Lucreţiei. Povestirea s-a bucurat de un remarcabil succes, aşa încât se vor înregistra mai multe versiuni în limba vulgară; în una dintre acestea este interpolat un final fericit, mai pe placul cititorului comun, dar care alterează semnificaţia operei. Într-adevăr, Piccolomini se mişcă în afara registrelor nuvelisticii, care cunoaşte tonalităţi comice şi eventual de crudă melodramă (ca în cartea a III-a

Scanned with OKEN Scanner

din *Decameron*), dar nu tragice. Prin intermediul unei revizitări în latină a unei trame romanice, autorul reuşeşte să confere tragism acestui registru, la urma urmelor rar în literatura italiană. De altfel, toate scrierile mondene şi amoroase ale lui Piccolomini trebuie citite în cadrul unei puternice tensiuni morale, care nu contrastează cu ulterioara angajare pe frontul religios a unei personalităţi foarte complexe şi de o bogată umanitate.

Fibra de foarte bun narator a lui Pius al II-lea este bine atestată mai ales în *Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt* (1462-1464), carte fundamentală pentru înţelegerea evenimentelor din secolul al XV-lea european. Este vorba de o istorie memorialistică a anilor de pontificat ai lui Pius al II-lea până în pragul morţii, nedestinată tiparului, ci, în esenţă, lecturii în cadrul unui restrâns cerc de prieteni; amplele *excursus*-uri cronologice şi geografice o transformă într-un cuprinzător tablou istoric al forţelor în joc în Europa din Evul Mediu târziu până în vremurile în care a trăit autorul. *Commentarii* sunt şi o autobiografie, o carte de amintiri plină de observaţii asupra locurilor, peisajelor, oamenilor şi monumentelor. Latina de tradiţie curială, dar mult mai rafinată în evocarea surselor clasice, transparentă şi foarte cursivă, pare scrisă dintr-o suflare, fără răzgândiri, în mod plauzibil după dictare. Este un text gândit în latină, cu siguranţă netradus în minte din vulgară, care dovedeşte extraordinara familiaritate a umaniştilor cu această limbă.

Lorenzo Valla – S-a născut la Roma în primii ani ai secolului al XV-lea (1405 sau 1407). Tot aici şi-a petrecut tinereţea, gravitând în jurul mediului curiei, fără ca totuşi să reuşească să obţină funcţiile la care aspira. După diverse încercări de a-şi crea o situaţie, a fost chemat la Universitatea din Pavia, unde a fost coleg cu Antonio Panormita, pentru a se ocupa de predarea retoricii (1431-1433). A fost constrâns să fugă din Pavia din cauza unei dispute cu colegii jurişti, fiindcă scrisese un opuscul în care îl critica violent pe unul dintre magiştrii de jurisprudenţă din secolul al XIV-lea, Bartolo da Sassoferrato. După câţiva ani şi-a găsit o situaţie stabilă la Napoli (1453) ca secretar al lui Alfonso cel Mărinimos (Alfonso al V-lea al Aragonului), pe vremea aceea ocupat cu cucerirea regatului. Sprijinul pe care, în această circumstanţă, Valla i l-a dat lui Alfonso este exprimat şi într-o operă intens antipapală, *De falso credita et ementita Constantini donatione* (1440), în care este demonstrată ca falsă presupusa donaţie făcută papei de către Constantin cu privire la teritoriul Bisericii. Ca urmare a acestei scrieri şi a altora, a fost supus unui proces inchizitorial în care s-a apărat cu *Apologia pro se et contra calumniatores ad Eugenium IV Pontificem Maximum* (1444-1445). În 1448, după alegerea ca papă a lui Nicolae al V-lea, protector şi prieten al umaniştilor, şi-a rezolvat dezacordurile cu curia papală şi s-a mutat la Roma, unde a fost numit scriitor apostolic. A obţinut şi un post de profesor în *Studium*-ul din Roma, sarcină de care s-a achitat în ultimii ani de viaţă. A murit la Roma în 1457.

Valla este o personalitate de importanţă fundamentală pentru cultura secolului al XV-lea în diverse discipline: gramatică, filologie, filosofie, teologie, istoriografie. Operele sale (toate în latină) alcătuiesc un ansamblu organic care se distinge prin valoarea speculativă şi prin spiritul polemic faţă de orice putere constituită. Într-un anume fel, scrierile lui Valla sunt exemplare pentru modul umanist de a aborda

Scanned with OKEN Scanner

problemele filosofice în afara unui cadru sistematic. Valla respinge limbajul „separat" al filosofiei şi al oricărei alte ştiinţe şi apelează la utilizarea unui presupus limbaj natural, cel în care se exprimă toţi oamenii, indiferent că şi-au însuşit, studiind, o terminologie specifică. Disciplinele care normează această limbă sunt gramatica şi mai ales retorica, care asumă astfel o poziţie de relevanţă absolută în ierarhia ştiinţelor şi artelor.

Printre operele filosofice amintim aici *Repastinatio dialectice et philosophie* şi *De vero bono*, ambele concepute în tinereţe şi îndelung reelaborate în anii petrecuţi la Napoli şi Roma. În prima dintre acestea, Valla şi-a propus ca obiectiv reîntemeierea, în forme şi cu un limbaj accesibile unui public laic de nespecialişti, a problemelor fundamentale ale filosofiei (dialectică, etică, fizică şi metafizică), criticând la bază premisele aristotelismului scolastic. Din punct de vedere stilistic, *De vero bono* este poate opera cea mai reuşită a lui Valla. Ea se prezintă ca un dialog între trei cărţi care abordează problema, la care tratatele vremii erau foarte sensibile, referitoare la ceea ce este adevăratul bine şi o rezolvă dialectic prin confruntarea între poziţiile stoicismului, epicureismului şi creştinismului. În realitate, tocmai conceptul epicurian *voluptas*[3], reevaluat pozitiv în lumina teologiei creştine, stă în centrul dezbaterii din dialog, care a suscitat la vremea aceea, ca multe alte opere ale lui Valla, reacţii de indignare.

Elegantie lingue Latine, începută cel mai târziu în 1435 şi îndelung revizuită până când i-a fost dedicată lui Tortelli în 1449, este un tratat de gramatică în şase cărţi în care Valla, prin intermediul unei analize meticuloase a textelor clasice, care evidenţiază o erudiţie impresionantă, tratează diferite aspecte de morfologie, sintaxă şi stil latine. Foarte importante sub aspectul metodologiei lingvistice şi filologice sunt prefeţele diferitelor cărţi. Opera a exercitat o enormă influenţă în secolele al XV-lea şi al XVI-lea şi a contribuit decisiv la clasicizarea latinei umaniste şi, implicit, la tenta sa ciceroniană, chiar dacă Valla nu a urmărit în mod conştient acest ultim scop. Multe perspective teoretice şi practice de dezbatere lingvistică au fost reluate în diverse scrieri polemice orientate împotriva altor umanişti (Poggio Bracciolini, Antonio Panormita, Antonio da Rho).

Pentru înţelegerea operei lui Valla este importantă influenţa exercitată de dezbaterile conciliare, care transpare în diverse opere cu finalitate mai pronunţat religioasă. În linii generale, poziţia lui Valla comportă o netă redimensionare a gândirii scolastice în favoarea unui creştinism mai aproape de sursele evanghelice şi de Părinţii Bisericii. Dincolo de aceasta, trebuie să observăm că în chestiuni teologice importante (de exemplu, în problema liberului-arbitru) autorul propune soluţii originale metodologic. În *De professione religiosorum* din 1442 se conturează concepţia unei religiozităţi laice, în care condiţia monahală nu este, în sine, semn şi instrument al unei mai mari *pietas*. Cele două redacţiuni ale *Adnotationes in Novum Testamentum* (1442 şi 1448, aceasta din urmă publicată de Erasmus din Rotterdam în 1505), cu analiza lor punctuală a textului grec şi a traducerii latine a Sfântului Ieronim, au constituit punctul de pornire pentru întreaga critică modernă neotestamentară şi au exercitat o profundă influenţă în perioada Reformei.

3. „Plăcere" – n.trad.

Scanned with OKEN Scanner

În sfârşit, o scriere precum *De falso credita et ementita Constantini donatione* este, cu siguranţă, un instrument de propagandă politică aragoneză împotriva Statului Papal, dar şi un exemplu de critică istoriografică şi filologică de primă mărime. Acelaşi scrupul în analiza izvoarelor istorice poate fi observat în *Historia Ferdinandi Regis*, din 1445, această operă fiind mult mai mult decât o scriere encomiastică pentru celebrarea unei case regale.

Angelo Ambrogini zis *Poliziano* – S-a născut la Montepulciano în 1454. La treisprezece ani, după moartea violentă a tatălui, s-a stabilit la Florenţa, unde a frecventat universitatea. Fiind curând remarcat pentru înzestrarea sa intelectuală (de foarte tânăr a încercat o traducere în latină a *Iliadei*), a intrat în serviciul lui Lorenzo de' Medici ca secretar personal şi preceptor al fiilor acestuia Piero şi Giovanni (viitorul papă Leon al X-lea). Legătura cu Lorenzo, căruia i-a câştigat încrederea şi stima, era sortită să dureze toată viaţa, dar nu a fost lipsită de tensiuni şi momente de criză. Practic, Poliziano a părăsit Florenţa la finalul anului 1479, în zilele dificile de după conjuraţia familiei de' Pazzi, când se părea că autoritatea familiei de' Medici era pe cale să fie răsturnată. Călătoria neprevăzută în diferite centre din nordul Italiei, în special la Mantova (unde în mod tradiţional se consideră că a compus *Orfeo*), i-a întrerupt redactarea operei *Stanze*, care nu a mai fost niciodată terminată. Poliziano s-a întors la Florenţa după câteva luni, iar reapropierea de Lorenzo i-a adus, începând din 1480, catedra de „retorică şi poetică" de la *Studium*-ul florentin. Pentru tot restul vieţii a păstrat relaţii de strânsă colaborare, chiar şi de natură politică, cu familia de' Medici şi a jucat un rol destul de complex în evenimentele culturale ale oraşului. A murit la patruzeci de ani, în 1494, cu câteva zile înainte de dramatica intrare în Florenţa a lui Carol al VIII-lea.

Poliziano a fost un autor extrem de versatil: a scris, în momente şi cu prilejuri diferite, în limba vulgară şi în latină, în proză şi în versuri, lucrări de filosofie, filologie, istorie şi literatură. Anul 1480 constituie oricum un moment de cezură în activitatea sa: de la opera de tinereţe în mod prevalent poetică şi angajată inclusiv pe frontul limbii vulgare, Poliziano a trecut la o operă matură aproape exclusiv în latină cu un mai pronunţat caracter erudit.

Trebuie totuşi să evidenţiem strânsa legătură între literatură şi filologie care caracterizează în mod original întoarcerea la Antichitate a umaniştilor în general şi a acestui autor în special. Dacă poezia italiană a lui Poliziano, legată de relansarea limbii vulgare în Florenţa familiei de' Medici, nu dispreţuieşte formele şi temele în mod clar populare (ca în cazul cântecelor de dans), este adevărat şi că o analiză a complexei scrieri a acestor piese evidenţiază recuperări din texte latine sau greceşti, chiar rare, montate ca nişte pietre preţioase într-un context modest. O astfel de complexă elaborare este şi mai evidentă în opere precum *Stanze* pentru turneul lui Giuliano de' Medici, un poem în octavă toscană, cu structură alegorică, şi *Orfeo*, o dramă pastorală care constituie un prototip al literaturii teatrale italiene. Apoi, poezia latină este toată întemeiată pe ţesutul subţire al unei foarte rafinate imitări a clasicilor, legată indisolubil de cercetarea filologică. În mare parte este vorba de o producţie care abordează teme ocazionale, legate de diverse circumstanţe ale vieţii

Scanned with OKEN Scanner

sociale şi culturale ale vremii, pentru care Poliziano a readus la viaţă un gen antic strâns legat de retorica epidictică, *silva* lui Statius. Tot aici trebuie încadrată şi splendida *Epicedion in Albieram*, o elegie la moartea foarte tinerei Albiera degli Albizzi, din cauza unei afecţiuni dobândite în timpul petrecerii de logodnă. Dar *silva* se preta, tocmai, la orice argument: astfel, Poliziano a utilizat-o pentru cele patru discursuri academice dedicate celebrării poeţilor (Virgiliu, Homer) şi poeziei sau într-un context probabil simbolic pentru descrierea efectelor devastatoare ale scabiei.

Opera filologică a lui Poliziano este la fel de compozită şi, la prima vedere, dezorganizată: se compune din traduceri din greacă (din Homer, Epictet, Herodianus, Platon, Sf. Atanasie etc.), din discursuri şi comentarii la clasici, majoritatea dintre ele ajunse până la noi într-o formă nedestinată publicării, dar şi opere sistematice precum cele două culegeri de *Miscellanea*, prima publicată de autor în 1489, a doua rămasă neterminată şi inedită până de curând. *Miscellanea* reprezintă un gen nou pentru tratatistica filologică din perioada umanistă: este o antologie de cazuri exemplare referitoare la corectarea textelor sau la exegeza istorico-literară a clasicilor, în care autorul intenţiona să ofere o dovadă de virtuozitate critică în adevăratul sens al cuvântului. Analiza ansamblului de scrieri filologice a permis reconstituirea metodei filologice a lui Poliziano, care se dovedeşte foarte inovativă în raport cu tradiţia şi de o mare valoare intrinsecă.

Când, în ultimii ani, Poliziano s-a angajat în interpretarea textelor aristotelice, a vrut să se definească nu ca filosof, ci ca gramatician (în *Lamia*, discursul din 1491). Fundamental pe aceeaşi linie cu opiniile lui Valla, considera că textele, de orice natură, ar putea fi abordate doar cu instrumentele artelor cuvântului. Opera sa de cititor, comentator şi traducător de texte filosofice din diferite şcoli (platonicieni, stoici, sceptici, aristotelicieni) reprezintă de altfel, în Florenţa neoplatonică a lui Marsilio Ficino, un angajament care dovedeşte o înaltă înzestrare în ce priveşte curiozitatea şi independenţa intelectuală.

Giovanni (Gioviano) Pontano – S-a născut la Cerreto di Spoleto în 1429. Rămas orfan de tată la o vârstă fragedă, a fost educat de mamă şi de bunică şi şi-a făcut studiile la Perugia. A intrat în legătură cu Alfonso al V-lea al Aragonului (Alfonso cel Mărinimos) în 1447, pe când acesta conducea o campanie militară în Toscana, iar în anul următor l-a însoţit la întoarcerea sa la Napoli. În 1452 a fost angajat ca funcţionar în cancelaria regală şi a rămas toată viaţa în sfera aragonezilor, îndeplinind sarcini politico-diplomatice relevante. La moartea lui Alfonso cel Mărinimos a trecut în serviciul succesorului acestuia, Ferdinand, şi l-a susţinut în lupta sa împotriva baronilor. În 1461 s-a căsătorit cu Adriana Sassone, care a inspirat, direct şi indirect, o bună parte din poezia sa. Personalitate foarte relevantă a culturii aristocratice napolitane de la finalul secolului, a întemeiat aşa-numita Accademia Pontaniana, un cenaclu de orientare eminamente literară. Cariera politică a lui Pontano a înregistrat un blocaj în perioada venirii lui Carol al VIII-lea în Regatul Neapolelui, când atitudinea sa a fost considerată excesiv de docilă faţă de invadatori. Ultimii ani ai vieţii au fost nefericiţi nu doar din cauza vitregiilor politice, ci şi din cauza numeroaselor decese în familie. A murit în 1503.

Scanned with OKEN Scanner

Pontano a fost unul dintre cei mai semnificativi şi, cu siguranţă, cel mai fecund poet latin din secolul al XV-lea, dar şi un subtil scriitor de tratate etico-politice şi critic-literare în latină. Principalele culegeri poetice, intitulate *Eclogae*, *De tumulis*, *Endecasyllabi seu Baiae*, *Parthenopaeus sive Amores*, *De amore coniugali*, *De laudibus divinis*, *Eridanus*, *Urania*, abordează teme diferite, de la dragoste, în variatele sale forme, la mitologie, de la astrologie la celebrările religioase. Poezia lui Pontano este construită cu o deosebită grijă formală la aspectele stilistice, dar şi la structura cărţii: practic, sunt culegeri organice în care ordinea poemelor este conformă cu un plan urmărit cu atenţie. Din punct de vedere tematic, Pontano marchează trecerea către poezia latină a experienţelor intime legate de universul sentimentelor familiale: un registru necunoscut poeziei de dragoste clasice şi romanice, în care exemplul-limită este scurtul florilegiu de nani-nani (*naeniae*) scrise pentru fiul său Lucio într-o expresivă latină „cu lexic familial".

Ca prozator, Pontano este, printre altele, autor al unei serii de tratate care au ca subiect funcţiile şi virtuţile politico-sociale (*De principe*, *De magnificentia* etc.) sau anumite probleme gramaticale şi stilistice (*De sermone*, *De aspiratione*); şi a cinci dialoguri (*Charon*, *Actius*, *Antonius*, *Aegidius*, *Asinus*), care contopesc caracteristicile genului cu o mai accentuată dimensiune narativ-fantastică, dar şi cu o atenţie cu totul aparte la critica literară, exersată şi în analiza retorică a textelor antice, în special a textelor lui Virgiliu.

În ansamblu, scriitura poetică şi proza lui Pontano reprezintă un punct crucial al literaturii latine de secol XV, întrucât la acest autor utilizarea expresivă a latinei ca limbă vie, vorbită, „maternă" atinge un nivel stilistic practic desăvârşit. S-ar spune că nu întâmplător Pontano nu a lăsat opere în limba vulgară: latina este limba adecvată pentru a da glas oricărei exigenţe culturale, intelectuale şi afective, în interiorul unui cerc social exclusivist. Atingerea acestei stări de graţie va încuraja mulţi ani o rafinată producţie umanistă în limba Romei, susţinută deja de raţiuni mai degrabă literare decât filosofice sau ideologice.

Referinţe bibliografice

Pentru o primă orientare cu privire la semnificaţia termenilor istoriografici „Umanism" şi „Renaştere":

P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and its Souces*, New York, Columbia University Press, 1979; C. Dionisotti, „Discorso sull'Umanesimo italiano", în C. Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, ed. a II-a, Torino, Einaudi, 1999, pp. 179-199; Jill Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. a IV-a, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; G. Billanovich, „Auctorista, humanista, orator", acum în G. Billanovich, *Itinera. Libri e vicende di testi*, 2 vol., ediţie îngrijită de M. Cortesi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, vol. II, pp. 187-208; G.M. Anselmi, *L'età dell'Umanesimo e del Rinascimento. Le radici italiane dell'Europa moderna*, Roma, Carocci, 2008; E. Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, 2 vol., ediţie îngrijită de M. Ciliberto, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009; E. Garin, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, pref. M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2021; R. Fubini, *Petrarca e l'Umanesimo*, ediţie îngrijită de C. Bianca, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2022.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru cercetări asupra manuscriselor umaniste:

L. Bertalot, *Initia humanistica latina. Initienverzeichnis lateinischer Prosa und Poesie aus der Zeit des 14. bis 16.* Jahrhunderts, 1. *Poesie*; 2.1. *Prosa*: *A-M*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985-1990; F. Bausi, M. Campanelli, S. Gentile, J. Hankins (coord.), *Autografi dei letterati italiani. Il Quattrocento*, I, consultanță paleografică T. De Robertis, Roma, Salerno, 2014; M. Cortesi, „La formazione della biblioteca umanistica: libri per sé, libri degli altri", în *„Scriptoria" e biblioteche nel basso medioevo (secoli XII-XV). Atti del LI Convegno Storico Internazionale. Todi, 12-15 ottobre 2014* Spoleto (Perugia), Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 2015, pp. 711-752; S. Martinelli Tempesta, D. Speranzi, F. Gallo (coord.), *Libri e biblioteche di umanisti fra Oriente e Occidente*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 2019.

Istorii generale ale literaturii sau culturii:

S. Luzzatto, G. Pedullà (coord.), *Atlante della letteratura italiana*, vol. I. *Dalle origini al Rinascimento*, volum îngrijit de A. De Vincentiis, Torino, Einaudi, 2010; G. Tanturli, *La cultura letteraria a Firenze tra Medioevo e Umanesimo*, 2 vol., ediție îngrijită de F. Bausi, A. Bettarini Bruni, C. Bianca, G. Breschi, T. De Robertis, Firenze, Polistampa, 2017; M. Garzaniti, „Trasformazioni culturali e produzione letteraria fra Umanesimo e Rinascimento", în M. Garzaniti, *Storia delle letterature slave. Libri, scrittori e idee dall'Adriatico alla Siberia (secoli IX-XXI)*, Roma, Carocci, 2023, pp. 233-291.

Antologii de texte și istorii antologice ale literaturii:

Unele texte ale scriitoarelor sunt reunite în M. King, L. Margaret, A. Rabil Jr. (eds.), *Her Immaculate Hand, Selected Works By and About The Women Humanists of Quattrocento Italy*, New York, Binghamton, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1983; S.U. Baldassarri, A. Saiber (eds.), *Images of Quattrocento Florence: Selected Writings in Literature, History, and Art*, New Haven, CT-London, Yale University Press, 2000; J.-C. Margolin (ed.), *Anthologie des humanistes européens de la Renaissance*, Paris, Gallimard, 2007; M.L. King (ed.), *Renaissance Humanism. An Anthology of Sources*, Indianapolis, IN-Cambridge, MA, Hackett, 2014. O selecție de texte cu caracter filologic, în M. Berté, M. Petoletti, *La filologia medievale e umanistica*, Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 213-251. Pentru fragmentele relative la raportul dintre artă și literatură, vezi M. Baxandall, *Giotto e gli umanisti. La scoperta della composizione pittorica*, ed. a III-a, Milano, Jaca Book, 2018. Texte ale unor autori dalmați, în G. Baroni (coord.), *Storia della letteratura dalmata italiana*, I. *Le origini, il Trecento e il Quattrocento. Antologia*, Pisa, ETS, 2022, lucrare disponibilă în regim *open access* la http://www.libraweb.net/Documenti/SommarioLetteraturaDalmata.pdf; S. Fiaschi (coord.), *I Quaderni del Certamen*, Macerata, Quodlibet, 2022- (volume disponibile în regim *open access*).

Numeroase texte umanistice sunt publicate, alături de traducerea în engleză, în colecția *I Tatti Renaissance Library* (2001-), editată de J. Hankins.

Pentru diversele chestiuni istoriografice:

J. Hankins, *La politica della virtù. Formare la persona e formare lo Stato nel Rinascimento italiano*, îngrijirea ediției și trad. S.U. Baldassarri , D. Downey, Roma, Viella, 2022.

Pentru problemele relative la istoria scrierii:

T. De Robertis, S. Fiaschi, G. Martellucci, G. Tanturli, S. Zamponi (eds.), Coluccio Salutati. *De verecundia. Tractatus ex Epistola ad Lucilium prima. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana,*

Scanned with OKEN Scanner

Tübingen, G. Narr, 2003; L. Monti Sabia, S. Monti, *Studi su Giovanni Pontano*, îngrijirea ediției G. Germano, Messina, Università degli Studi di Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2010; G. Germano, M. Deramaix (coord.), *„Dulcis alebat Parthenope". Memorie dell'antico e forme del moderno all'ombra dell'accademia pontaniana*, Napoli, Loffredo, 2020.

Interesul foarte viu pentru acest scriitor este documentat de numeroasele ediții de text ale scrierilor sale, adesea însoțite de traduceri în limbile moderne. Ca exemplu, putem semnala: A. Mantovani (ed.), Giovanni Pontano. *De sermone*, Roma, Carocci, 2002; G.M. Cappelli (ed.), Giovanni Pontano, *De principe*, Roma, Salerno, 2003; G. Germano (ed.), *Il „De aspiratione" di Giovanni Pontano e la cultura del suo tempo con un'«Antologia» di brani scelti dal „De aspiratione" in edizione critica corredata di introduzione, traduzione e commento*, Napoli, Loffredo, 2005; A. Iacono (ed.), *Uno studente alla scuola del Pontano a Napoli: le Recollecte del ms. 1368 (T.5.5) della Biblioteca Angelica di Roma*, Napoli, Loffredo, 2005; H. Casanova-Robin (ed.), Giovanni Pontano. *Eglogues/Eclogae*, Paris, Les Belles Lettres, 2011; J. Haig Gaisser (ed.), Giovanni Gioviano Pontano. *Dialogues*, I. *Charon and Antonius*, Cambridge, MA – London, Harvard University Press, 2012; F. Tateo (ed.), Giovanni Pontano. *La fortuna*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2012; F. Tateo (ed.), Giovanni Pontano. *Aegidius. Dialogo*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2013; L. Roman (ed.), Giovanni Gioviano Pontano. *Eclogues. Garden of the Hesperides*, Cambridge, MA – London, Harvard University Press, 2014; L. Roman (ed.), Giovanni Gioviano Pontano. *On Married Love. Eridanus*, Cambridge, MA – London, Harvard University Press 2014; F. Tateo (ed.), Giovanni Pontano. *Asinus. Dialogo dell'ingratitudine*, Roma, Roma nel Rinascimento 2014; F. Tateo (ed.), Giovanni Pontano. *Il dialogo di Antonio e il canto di Sertorio*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2015; F. Tateo (ed.), Giovanni Pontano. *Il dialogo di Caronte*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2016; D. Weh (ed.), *Giovanni Pontanos „Urania" Buch 1. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2017; F. Tateo (ed.), Giovanni Pontano. *Actius: de numeris poeticis, de lege historiae*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2018; H. Casanova-Robin (ed.), Giovanni Pontano. *L'Eridan. Eridanus*, Paris, Les Belles Lettres, 2018; F. Tateo (ed.), *Pontano poeta. Carmi scelti e frammenti con traduzione italiana*, Foggia, Edizioni del Rosone, 2018; J. Hersant, F. Tateo (eds.), Giovanni Pontano. *Dialogues latins*, I. *Charon – Antonio – L'Ane. Charon – Antonius – Asinus*, Paris, Les Belles Lettres, 2018; G. Germano, A. Iacono, F. Senatore (eds.), Giovanni Gioviano Pontano. *De bello Neapolitano*, Firenze, SISMEL Edizione del Galluzzo, 2019; F. Tateo (ed.), Giovanni Pontano. *I dialoghi. La fortuna. La conversazione*, Firenze-Milano, Bompiani, 2019; J. Haig Gaisser (ed.), Giovanni Gioviano Pontano. *Dialogues*, II. *Actius*, Cambridge, MA – London, Harvard University Press, 2020; J. Haig Gaisser (ed.), Giovanni Gioviano Pontano. *Dialogues*, III. *Aegidius and Asinus*, Cambridge, MA – London, Harvard University Press, 2020; F. Bistagne (ed.), Giovanni Gioviano Pontano. *De sermone. De la conversation*, ed. a II-a, Paris, Classiques Garnier, 2022; F. Bistagne, F. Cascone (eds.), Giovanni Pontano. *Correspondance. Lettres familières*, par Paris, Classiques Garnier, 2024.

(Silvia Fiaschi)

Scanned with OKEN Scanner

Studierea Evului Mediu prin prisma literaturii pe care a produs-o poate modifica radical nedreapta percepţie comună asupra acestui mileniu de istorie. „Pe umerii giganţilor", potrivit unei expresii atribuite lui Bernard de Chartres, adică exploatând valorile Antichităţii greco-latine, autorii Evului Mediu au creat opere originale în care varietatea temelor şi a perspectivelor de abordare ţine pasul cu mutaţiile sociopolitice ale vremii şi cu preferinţele diverse şi schimbătoare ale unui public răspândit pe aproape tot cuprinsul Europei. Cu un canon de autori greu de definit, literatura latină medievală surprinde şi fascinează în acelaşi timp prin complexitate: genurilor consacrate în Antichitatea clasică li s-au adăugat altele, iar tendinţei tenace de a interpreta şi a reprezenta lumea prin autoritatea primilor gânditori creştini i s-au alăturat cu timpul puncte de vedere mai raţionale şi mai realiste. Realizat de un colectiv de reputaţi medievişti, *Manualul* propus de Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino oferă o perspectivă sintetică şi integratoare asupra producţiei literare medievale de limbă latină: genuri, opere, autori, curente şi şcoli de gândire jalonează întreaga evoluţie, divizată pe secole, a literaturii din epocă. Adresat în primul rând profesorilor, cercetătorilor şi studenţilor din toate ciclurile de studiu ale disciplinelor umaniste, dar şi unui public mai larg interesat de istoria patrimoniului cultural european, *Manualul* oferă informaţii fundamentale cu privire la evoluţia şi semnificaţia unei literaturi care exaltă latina atât ca limbă de creaţie, cât şi ca vehicul de transmitere a cunoaşterii.

Scanned with OKEN Scanner